

الحلاج

الشا ئء الروحى فى الإسلام

تأليف

الدكتور محمد جلال شرف

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب - الإسكندرية

١٩٧٠

مؤسسة الثقافة الجامعية
٢٥٢٢٤ الإسكندرية

الإهداء

إلى

شعب فلسطين الشوار الأحرار

رمز الكفاح والنضال والفداء



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

أقدم هنا على صفحات هذا الكتاب صورة رائعة من صور البطولة والفساء في تاريخ التصوف الاسلامي ، ونموذجا حيا من نماذج الثورة الروحية في الاسلام . تتمثل خير تمثيل في شخصية الحلاج الذي يؤكد لنا بأقواله واسلوب حياته فصل المقال فيما بين الله والانسان من اتصال اساسه أن الله تعالى فتح قلوب أوليائه وأذن لهم بالاشراف على درجات متعالية ، وقد جاد الحق تعالى على أهل صفوته والمتحققين بالتوجه والانقطاع إليه بكشف ما كان مستترا عنهم قبل ذلك من مراتب صفوته ودرجات أهل الخصوص من عباده الذين يصدق عليهم قوله تعالى « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » .

ويرى الصوفية أن كل واحد من هؤلاء ينطق بحقيقة ما وجد ويصدق عن حاله ، ويصف ما ورد على سره بنطقه ومقاله ، لأنهم لا يرون حالا أعلى من حالهم حتى يحكموها ، وإذا أحكموها فعند ذلك يسمون بهمهمهم إلى حالة أعلى من ذلك حتى تنتهي الطرق والأحوال والأماكن إلى غاية ونهاية هي أعلى النهايات وغاية الغايات .

عند هذه الغاية تتحرك أسرار الواصلين ، حتى إذا قوى وجدهم عبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها ، فتمتوت هالك بالانكار والطعن عليها إذا سمعها ، وسالم ناج برفع الانكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عن يعلم عليها ، ويكون ذلك من شأنها . فالمريد الواصل

إذا قوى وجدده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، سطع ذلك على لسانه ، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشككة على فهم سامعيها إلا من كان من أهلها ، ويكون متبحراً في علمها ، فسمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح « شطحا » على حد قول السراج الطوسي .

أما المفتون الذي افتتن به الناس هو الحلاج - الثائر الروحي في الاسلام - الذي لم يشهد تاريخ الاسلام مثيلاً له . فلقد أسرف أنصاره في حبه وتقديسه ، وفي الحديث عن أسرارهِ ونفحاتهِ وعلومهِ وعجائبهِ ، فكانوا وبالا عليه أكثر مما كانوا عوناً له . هذا الحب وهذا التقديس من جانب أنصاره أثار نفوس البعض من مختلف المشارب والأهواء - سواء كانوا فقهاء أو صوفية أو قضاة أو متكلمين أو حتى حكّاماً ورجال شرطة . سعى الجميع إلى الخليفة يحذرونه من الحلاج وأنصاره ، وأسروا إليه بأنه يريد أن يغير من نظام الحكم ويمهد للعالميين ويدعو لأهل البيت . فكان العامل السياسي أساس هذه المحنة وأساس مأساة الحلاج الشهيرة . فاتهموه بالسحر والشعوذة واتهموه بالاتحاد والحلول ، ولم يفهموا عباراته وشطحاته التي عبرت عن الفناء والبقاء وهي من أهم مقامات الصوفية على الإطلاق . وقد استغلوا جرأة الحلاج وإيجاز بيته ، حين لم يتخذ التقية منهجاً له في حياته الروحية والاجتماعية بل والسياسية أيضاً .

حينئذ نجحت خططهم العدوانية خلال حياته وبعدها ، فشوهوا هذا التراث الصوفي الروحي الذوقي . وانتقلت هذه العدوى إلى كثير من مؤرخي التصوف القدماء . فلم يكتبوا شيئاً عن تاريخ حياة الحلاج ، من هؤلاء القشيري والسراج الطوسي حين كان يسند كل منهم أقوالاً له دون محاولة ذكر اسمه ، وقد تابع السراج الطوسي خاصة بعض المؤرخين من أمثال

الكلا باذى . أما ابن الجوزى فلم يدرجه ضمن المصطفين من أهل بغداد ولاكنه أورد ذكره فى كتابه « المنتظم فى تاريخ الملوك والامم » . وكذا أبو نعيم الأصبهانى لم يكن ممن أروخوا للحلاج فى كتابه « الحلية » .

ولكن لم يعدم الحلاج - على الرغم من هذا كله - أن يجد من يقف معه ويناصره ضد أعدائه . بل لقد تحدث رواة التاريخ الصوفى كثيراً عن كراماته وآياته ، وأطالوا الحديث عن عجائب مصرعه وما اقترن به من خوارق . وقد اعتقد أتباعه أنه لم يقتل ولم يصلب ، بل ألقى شبهه على أحد خصلاته كما حدث لعيسى عليه السلام . بل قال بعضهم أنه سيرجع إليهم مرة أخرى ليكون المهدي المنتظر .

وبناء على هذا كله ، فإن مصرع الحلاج - فى رأى - لم يكن نهاية لمذهبه وحركته الحلاجية وقضاء على شخصيته التى افقتن بها الناس . بل كان بداية لقيام هذه الفتنة وانتشارها فى أرجاء العالم الاسلامى . وكان فرصة لنهاى الفرص الدينية حتى يبتون سمرهم وعقائدهم اللاحادية بين صغوف المسلمين . وما اكثر هؤلاء الذين تمتلئ قلوبهم حقداً وحسداً وغيظاً من الدين الجديد المنتصر وبخاصة الدين الاسلامى الذى انتشر بسرعة فائقة لتسامحه ولبيادته الحيفية الانسانية . فمصرع الحلاج كان مأساة له أولاً وللمسلمين المخلصين ثانياً .

وهناك من الصوفية من نجح وسلم من القتل ، ولم يحدث له ما حدث للحلاج رغم شطحاته التى لا تقل عن شطحات الحلاج . ويمثله عندنا هنا ابو بكر الشبلى توفى عام ٣٣٤ هـ . فلتقد استتر الشبلى وكنتم أحواله . بل إنه عائب الحلاج الذى كشف للعامة أسرار الصوفية ، ولم يستتر . ولعل صدق تعبير لموقف كل منهما ما قاله الشبلى نفسه « أنا والحلاج فى شئ

واحد ، فخلصني جنوني وأهلكه عتله . فجنون الشبلي هو في عدم
تصريحه بما شاهد وعان وما لقنه إياه الحق . وعتل الحلاج هو إذاعته
ما كاشفه به الحق في تجليه عليه . وقال أينما : « كنت أنا والحسين بن منصور
شيئا واحداً إلا أنه أظهر وكتمت » . وكأن قضية الحلاج ومصرعه كان
بمثابة تحنير للصوفية حتى لا ينطقون بالكلمات السطحية في غير تخرج
ولا تحرز .

والله ولي التوفيق ٢

الفصل الأول حياته ومنزلته

لم تحظ حياة صوفي ، كما حظيت حياة الحلاج باهتمام المؤرخين القدماء والمحدثين ، العرب والمستشرقين على حد سواء . والحق يقال ، أنهم قد أفاضوا الكثير في وصف تطور حياته الروحية التي تعتبر نقطة انطلاق ، كما أنها سدرة المنتهى في الطريق إلى الله . وتحدثوا كثيراً عن منزلته بين مفكرى عصره ، وكيف كان يتبع أسلوباً خاصاً به في الدعوة إلى الاسلام ، وجمع التلاميذ والأدوان المريدون حوله ، ليكونوا أعيناً له في جميع أرجاء العالم الاسلامي ينشرون مذهبهم ، حتى صار أهل كل بلد إسلامي يكاتبونه ويراسلونه بلقب خاص يدل على منزلته بينهم .

وإذا رجعنا إلى الخطيب البغدادي ، فسوف نجد عنده ترجمة مستفيضة لحياة الحلاج ومصرعه ، وكثيراً من أقواله التي تتصل بمنهجه الصوفي اتصالاً وثيقاً . وقد اعتمد على هذه الترجمة كثير من مؤرخي الطبقات القدماء ، منهم ابن خلكان في « وفيات الأعيان » ، وابن كثير في « البداية والنهاية » ، وابن حجر العسقلاني في لسان الميزان ، وغيرهم . ومن المحدثين الذين كتبوا عن تاريخ التصوف وبخاصة المستشرقين من أمثال جول تسيهر ونيكلسون وماسنيون .

هو الحسين بن منصور الحلاج ، يكنى أبا مغيث ، وقيل : أبا عبد الله وكان جده مجوسياً اسمه «محمي» من أهل بيضاء فارس . نشأ الحسين بواسط وقيل : بتستر . وقدم بغداد ، فخالط الصوفية وصحب من مشيختهم الجنيد ابن محمد (سيد طائفة الصوفية)^(١) وأبا الحسين النوري ، وعمر والمكي^(٢) . وقد ولد الحلاج حوالي سنة ٢٤٤ هـ - ٨٥٨ م على حد قول ماسنيون^(٣) .

١ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٢ ، ط القاهرة ١٩٣١ .

٢ - دائرة المعارف الاسلامية المجلد ٢ ص ٢٣٩ ، مادة الحلاج (ترجمة) .

ولنترك أقرب الناس جميعاً إلى الحلاج يقص علينا تاريخ حياته وتنقلاته
 ألا وهو أحمد بن الحسين بن منصور (ابن الحلاج) حيث يقول : مولد
 والدي الحسين بن منصور بالبيضاء في موضع يقال له الطور ، ونشأ بتستر ،
 وتلمذ لسهل بن عبد الله التستري سنتين ، ثم صعد إلى بغداد . وكان
 بالأوقات يلبس المسوح ، وبالأوقات يمشي بخرقتين مصبغ ، ويلبس
 بالأوقات الدراعة والعمامة ، ويمشي بالقباء أيضاً على زى الجنيد ، وأول
 ما سافر من تستر إلى البصرة كان له ثمان عشرة سنة . ثم خرج بخرقتين إلى
 عمرو بن عثمان المكي ، وإلى الجنيد بن محمد ، وأقام مع عمرو المكي ثمانية
 عشر شهراً . ثم تزوج بوالدتي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع (لم
 يتزوج غيرها وكان حسن المعاشرة لها) ، وتغير عمرو بن عثمان من تزويجه
 وجرى بينه وبين أبي يعقوب وحشة عظيمة بذلك السبب (وسيأتي ذكر سبب
 كراهية عمرو المكي للحلاج) . ثم اختلف والدي إلى الجنيد بن محمد
 وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجري بين أبي يعقوب وبين عمرو ،
 فأمره بالسكون والمراعاة فصبر على ذلك مدة (وكانت هذه أول وصية
 يعطيها الجنيد الشيخ والأستاذ للحلاج المريد والتلميذ) ، ثم خرج إلى مكة
 وجاور سنة (متعبداً) ورجع إلى بغداد مع جماعة من الفقراء الصوفية
 (هنا أصبح للحلاج جماعة يلتفون حوله ويأخذون عنه الطريق الصوفي) ،
 فقصد الجنيد بن محمد وسأله عن مسألة فلم يجبه ، ونسبه إلى أنه مدع فيما
 يسأله (وسيأتي ذكر هذه المسألة في الفصل الخاص بمصرعه) ، فاستوحش
 وأخذ والدتي ورجع إلى تستر وأقام نحواً من سنة .

ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في رفته (وكان
 هذا سر كراهية الفقهاء ورجال الحكم له بما أدى إلى قتله مصلوباً) ، ولم

يزل عمرو بن عثمان يكتب الكتب في بابه إلى خوزستان ، ويتكلم فيه بالعضائم حتى جرد ورمى بثياب الصوفية ، ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا . ثم خرج وغاب عنا خمس سنين بلغ إلى خراسان وما وراء النهر ، وخل إلى سجستان وكرمان ، ثم رجع إلى فارس . فأخذ يتكلم على الناس ويتخذ المجلس ويدعو الخلق إلى الله . وكان يعرف بفارس بأبي عبد الله الزاهد ، وصنف لهم تصانيف . ثم صعد من فارس إلى الأهواز وأنفذ من حملني إلى عنده . وتكلم على الناس وقبلة الخاص والعام ، وكان يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها . (وهنا نجد الفراسة التي تحدث عنها كثير من الصوفية منهم الجنيد الذي اعتبر الفراسة صفة لازمة للتعرف فقد سئل : « من العارف ؟ قال : من نطق عن سره وأنت ساكت (١) » . فالفراسة من أخص صفات الصوفي المكاشف كما يؤكد قول الحلاج : « الحق إذا استولى على سر ملكه الأسرار فيعانيها ويخبر عنها » ، وقوله « المتفرس هو المصيب بأول مرماه إلى مقصده ، ولا يعرج على تأويل وظن وحسبان » ومعنى هذا كله - كما يقول الشيخ زكريا الأنصارى - لأن الفراسة مما يخلق الله في قلب العبد من غير كسب منه ، وهو من ثمرات الإيمان الكامل . فلا بد أن يكون متعلقه معلوما لأنه موهبة يدرسه العبد قطعا . فأين هو من الظن والحسبان الذي من آثار المنجمين (٢) . وكأنه يدافع بذلك عن الحلاج لما نسب إليه من حيل وشعبذة وسحر كما سيأتي في الفصل الثاني . وقد صار لقبه الحلاج لأنه كان حلاج الأسرار)

ثم خرج إلى البصرة وأقام مدة يسيرة وخلصني بالأهواز عند أصحابه .

١ - السلمي : طبقات الصوفية ص ١٥٧ ، تحقيق شريفة ط القاهرة ١٩٥٣

٢ - القشيري : الرسالة ص ١٠٦ - ١٠٧ والهامش أيضا .

وخرج ثانياً إلى مكة ، ولبس المارقة والفوطة ، وخرج معه في تلك السفرة خلق كثير ، وحسده أبو يعقوب النهرجورى فتكلم فيه بما تكلم . فرجع إلى البصرة وأقام شهراً واحداً . وجاء إلى الأهواز وحمل والدتى وحمل جماعة من كبار الأهواز إلى بغداد وأقام بها سنة واحدة ، ثم قال لبعض أصحابه : « احفظ ولدى أحمد إلى أن أعود أنا ، فإنى قد وقع لى أن أدخل إلى بلاد الشرك وأدعو الخلق إلى الله عز وجل وخرج . فسمعت بخبره أنه قصد إلى الهند (ويزعم ابن الجوزى - عدو الصوفية - أنه ذهب إليها لتعلم السحر من أجل هذه الدعوة) ، ثم قصد خراسان ثانياً ودخل ما وراء النهر وتركستان ، وإلى ماصين ، ودعا الخلق إلى الله تعالى ، وصنف لهم كتباً لم تقع إلى .

إلا أنه لما رجع كانوا يكتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد ماصين وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبد الله الزاهد . ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم (أى مستأصلاً نفسه فى الله) ، وبالبصرة قوم يسمونه المجير .

ثم كثرت الأقاويل عليه بعد رجوعه من هذه السفرة ، فقام وحج ثالثاً وجاور سنتين ، ثم رجع وتغير عما كان عليه فى الأول ، واقتنى العقار ببغداد ، وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه حتى خرج عليه محمد بن داود ، وجماعة من أهل العلم وقبحوا صورته ، ووقع بينه وبين الشبلى وغيره من مشايخ الصوفية . فكان يقول قوم أنه ساحر . وقوم يقولون ، مجنون ، رقوم يقولون : له الكرامات وإجابة السؤال . واختلفت الألسن فى أمره حتى أخذه السلطان وحبس به (١) .

وقد رده أكثر المشايخ ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء وأبو عبيد الله محمد بن خفيف ، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر باذى ، وقد أثنوا عليه جميعاً ، وصححوا له حاله ، وحكوا عنه كلامه ، وجعلوه أحد المحققين حتى قال محمد بن خفيف « الحسين بن منصور عالم رباني » (١) . وكان الحلاج يشعر في قرارة نفسه أن هناك جمعاً غفيراً من الصوفية يكتنون له العداة فعبر عن ذلك تعبيراً صوفياً صادقاً لا نجسده إلا عند العارفين من أصحاب الذوق والكشف فيقول : « الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ، ولا يقبل أحداً » (٢) .

أما الذين أتوا بعد الحلاج من الصوفية فقد قبلوه ولم ينكروا أحواله ، ودافعوا عنه دفاعاً مجيداً يفخر له الحلاج ويعتز به أمام أعدائه . فلو سمع الحلاج هذا الدفاع لتحرك في قبره طرباً وغبطة . فيحكى عن شيخ العارفين قطب الزمان عبد القادر الكيلاني أنه قال : « عثر الحلاج ، ولم يكن له من يأخذ بيده ، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده » .

وكان أبو العباس المرسى يقول : « أكره من الفقهاء خصماتين ، قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم بموت الخضر عليه السلام ، أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل ، وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله : علي دين الصليب ، يكون موتى . ومراده أنه يموت على دين نفسه ، فإنه هو الصليب ، وكأنه قال : أنا أموت على دين الاسلام ، وأشار إلى أنه يموت مصلوباً وكذلك كان » .

١ - السلسي : طبقات الصوفية ص ٣٠٧ - ٣٠٨ ،

٢ - القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

وقيل للقطب الرفاعي : إن أهل بغداد يقولون : مشايخ العراق كانوا في زمان الحلاج ، لأنه لما احترق وذرى في الماء شربوه فصاروا مشايخ وأخذوا بقوله :

وما شرب العشاق إلا بقيتي . . وما وردوا في الحب إلا على وردى فقال : لو كان مشايخ العراق مشايخ ، لأخذ السيف جنوبهم ، كما أخذ الحلاج . . وكذا دافع عنه الغزالي واعتذر عن بعض إطلاقاته سيأتي ذكرها فيما بعد .

وقد اختلفوا في تسميته بالحلاج . ف قيل أنه لما دخل واسط فتقدم إلى حلاج وبعثه في شغل له ، فقال له الحلاج : أنا مشغول بصنعتي . فقال : إذهب أنت في شغلي حتى أعينك في شغلك ، فذهب الرجل ، فلما رجع وجد كل قطن في حانوته مخلوجا ، فسمى بذلك الحلاج .

والرأى الآخر هو أن أباه كان حلاجاً فنسب إليه . أما الرأى الثالث والآخر وهو - ما أرجحه على غيره - وقد تحدثنا عنه من قبل - وهو أنه كان يتكلم في ابتداء أمره من قبل أن ينسب إلى ما نسب إليه ، على الأسرار ويكشف عن أسرار المريدين ويخبر عنها ، فسمى بذلك حلاج الأسرار ، فغلب عليه اسم الحلاج ^(١) .

وعما هو جدير بالذكر أن ابن النديم قد ذكر عن الحلاج أنه كان يظهر مذاهب الشيعة للبوك ، ومذاهب الصوفية للعامة . ويحكى أنه كان يصلي في كل يوم أربعائة ركعة . ويعطينا ابن النديم بعد وفاة الحلاج بست وستين سنة ، سبعة وأربعين من صنفاته . وقد نشر ماسنيون أحد هذه الكتب

وعلق عليه وهو كتاب « الطواسين » .

ولكن ابن النديم « صاحب الفهرست » لا تعجبه شخصية الحلاج ، ولا يؤمن بأقواله ونفحاته وشطحاته الصوفية ، بل يجعله ضمن أسماء المصنفين لكتب الاسماعيلية ويقول عنه : « كان رجلاً محتالاً مشعبدًا يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى ألفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صفرًا من ذلك . وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء (وهو يشبه في ذلك ذا النون المصري) ، وكان جاهلاً مقداماً مدهوراً جسوراً على السلاطين ، مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول . ويدعى عند أصحابه الإلهية ، ويقول بالحلول ،

ولا يفوتني أن أذكر طرفاً من الكتب التي أوردها ابن النديم للحلاج فنها ، كتاب تفسير قل هو الله أحد ، كتاب خلق الإنسان والبيان ، كتاب الأصول والفروع ، كتاب سر العالم والمبعوث ، كتاب العدل والتوحيد ، كتاب السياسة والخلفاء والأمراء ، كتاب علم البقاء والفناء ، كتاب مدح النبي والمثل الأعلى ، كتاب الصدق والاخلاص ، كتاب الوجود الأول ، كتاب الوجود الثاني ، كتاب الكيفية والحقيقة (١) . ويلاحظ من هذه المصنفات أن الحلاج قد كتب في جميع فروع الفكر الانساني : من فقه وكلام وفلسفة وسياسة وتصوف وغير ذلك .

وأخيراً ، نختتم هذا الفصل الأول من تأريخنا لحياة الحلاج ومنزلته بهذه العبارة التي تعبر عن موقف حزينين مختلفين : أحدهما يناصره ويأخذ بيده ويتناول أقواله بالتأويل والتفسير بما يتفق مع الشرع ، والحرب الآخر يتهم بالكفر والحاد والزندقة والشعوذة وغير ذلك من الاتهامات

التي تزعم مقام الشخص ومركزه بين المسلمين فنقول : « إن حياة الحلاج كانت بمثابة نصل التفردة بين الإيمان والزندقة » ، فلو قد شطرت حياة الحلاج العالم الاسلامي في عصره إلى شطرين . بل أقول - وهذا ما حدث بالفعل أن جل المستشرقين قد حاولوا أن يجعلوا الحلاج مسيحياً ، أو عالمياً يدعو إلى دين الإنسانية بدلاً من الاسلام . فهل نترك الحلاج للمستشرقين ونستغنى عنه ، أم نحافظ عليه لأنه منا ؟ لو لم يكن الحلاج شخصية مرموقة ، ولو لم يكن هاماً في الفكر الاسلامي ، لتخلينا عنه . وإذا لم نحافظ نحن عليه ونقف بجانبه ونسانده ونعينه على أمره ، فمن ذا الذي يفعل ذلك ؟ فالحلاج منا ولنا مهما حاول أعداؤه وحسادهم .

،الفصل الثانی

ما نسب إلى الحلاج من حیل وكرامات

الفصل الثاني

إن الحيل والكرامات جزء لا يتجزأ من حياة الصوفي ، وإن كانت كلمتي « حيل » و « كرامات » ، إنما تعبر عن موقفين متعارضين . فاحداهما تدل على موقف عدائي ، والأخرى تشير إلى صدق الصوفي وإخلاصه ومحبهه لله وتولي الله له . وسوف نتعرف من خلال عرضنا هذا على منزلة الحلاج بين أهل عصره ، ومدى صدقه في تصوفه وولايته وكراماته . وكذا رأيه هو نفسه فيما يشيعه بعض الناس من أكاذيب تحط من قدره .

ذكر ابن الجوزي - وهو معروف بعدائه للتصوف والصوفية - أن الحلاج كان خفيف الحركة مشعبذاً . قد عالج الطب وجرب الكيمياء . وكان مع جهله خبيثا ، وكان يتنقل في البلدان . فذهب إلى الهند ليتعلم السحر من أجل دعوة الخلق إلى الله . وكان الحلاج يدعو كل قوم إلى شيء على حسب ما يستقبله طائفة طائفة . وقالت جماعة من أصحابه أنه لما افتتن الناس بالآهواز وكورها بالحلاج وما يخرجهم لهم من الأطعمة والأشربة في غير حينها ، والدراهم التي سماها دارهم القدرة ، حدث أبو علي الجبائي (المعتزلي) بذلك فقال : هذه الأشياء مخنوقة في منازل تمكن الحيل فيها ، ولكن ادخلوه بيتاً من بيوتكم لا من منزله وكلفوه أن يخرج منها خرزتين سوداء (في رواية أخرى جرزتين شوكا) فإن فعل فصدقوه ، فبلغ الحلاج قوله وأن قوما قد عملوا على ذلك ، فخرج عن الآهواز ،^(١)

١ - ابن الجوزي : المتظم ج ٩ ص ١٩١ ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يذكر ابن الجوزى على لسان أبي يعقوب الأقطع هذه الحادثة فيقول أبو يعقوب : « زوجت ابنتي من الحسين ابن منصور الحلاج لما رأيت من حسن طريقته فبان لى بعد مدة يسيرة أنه ساحر محال خبيث كافر » . وبناء على هذه الأخبار جميعها حاول ابن الجوزى أن يجمع أفعاله وأقواله وأشعاره الكثيرة وأخباره فى كتاب يسمى « القاطع لمحال اللجاج القاطع بمحال الحلاج » (١) . ولعل هذا الكتاب قد فقد ، فلم يرد ذكره فى المراجع الأخرى .

بعد هذا كله ، علينا أن نذكر طرفا من الحيل التى أوردتها الخطيب البغدادي والتي اعتمد عليها كثير من المؤرخين . ونحن نذكرها هنا لالشيء ، إلا لأنها تعبر عن مدى ما وصلت إليه كراهية بعض الناس للحلاج فنسبوه إلى صنعة السحر والشعوذة والطلسمات والنيرنجات للحط من قدره والاقبال من شأنه أمام مريديه وأتباعه الذين التفتوا حوله فى كل مكان بما أثار حقد الناس وحسدهم ؟

الحيلة الاولى :

قال أبو بكر محمد بن ابراهيم الشاهد الأهوازي : « أخبرني فلان المنجم - وأسماءه ووصفه بالحدق والفراثة - (ولما لم يذكر اسمه هنا) قال : بلغني خبر الحلاج وما كان يفعله من إظهار تلك العجائب التى يدعى أنها معجزات . فقلت أمضى وأنظر من أى جنس هى من المخاريق ، فجئته كأني مسترشد فى الدين ، فخطبني وخطبته ثم قال لى : تشبه الساعة ما شئت حتى أجيئك به ، وكنا فى بعض بلدان الجبل التى لا يكون فيها الأنهار ،

فقلت له أريد سمكا طريا في الحياة الساعية . فقال : أفعل ، أجلس مكانك فجلست ، وقام فقال : أدخل البيت وادع الله أن يبعث لك به . قال : فدخل بيتاً حياً إلى وغان أبوابه وأبطأ ساعة طويلة ، ثم جاءني وقد خاض وحلا إلى ركبته وماء ، ومعه سمكة ، تخطرب كبيرة ، فقلت له ما هذا ؟ فقال : دعوت الله فأمرني أن أقصد البطائح وأجيئك به . ذه ، فحضيت إلى البطائح فحضت الأهواز ، فهذا الطين منها حتى أخذت هذه . فعلت أن هذه حيلة ، فقلت له تدعني أدخل البيت فإن لم يكشف لي حيلة فيه آمنت بك . فقال : شأنك . فدخلت البيت وغلقته على نفسي فلم أجد فيه طريقاً ولا حيلة فندمت وقلت إن وجدت فيه حيلة فكشفتها فلم آمن أن يقتلني في الدار ، وإن لم أجد طالبني بتصديقه ، كيف أعمل ؟ قال : فكرت في البيت فرفعت تأزيره - وكان مؤزراً يزار ساج - فإذا بعض التأزير فارغا ، فحركت جسرية منه خمنت عليها فإذا هي قد انخلقت فدخلت فيها ، فإذا هي باب مر فوالت فيه إلى دار كبيرة فيها بستان عظيم فيه الصنوف من الأشجار والثمار والريحان والأنوار التي هي وقتها وما ليس هو وقته مما قد غطى وعثق ، واحتيل في بقائه . وإذا الخزان مفتوحة فيها أنواع الأطعمة المنروغ منها والحوائج لما يعمل في الحال إذا طلب ، وإذا بركة ماء كبيرة في الدار فحضتها فإذا هي مملوءة سمكا كباراً وصغاراً ، فاصطدت واحدة كبيرة وخرجت ، فإذا رجلى قد صارت بانوحل والماء إلى جد ما رأيت رجله ، فقلت : الآن إن خرجت ورأى هذا معي قتلني . فقلت أحتال عليه في الخروج ، فلما رجعت إلى البيت أقبلت أقول : آمنت وصدقت ، فقال لي مالك ؟ قلت ، ما هذا حيلة وليس إلا التصديق بك . قال فأخرج ، فخرجت وقد بعد عن الباب ، وتموه عليه قولى .

فحين خرجت أقبلت أعدو أطلب باب الدار ، ورأى السمكة معي ،
فقصدني وعلم أنى عرفت حيلته . فأقبل يعدو خطني فلحقني ، فضربت بالسمكة
صدره ووجهه وقلت له : أتعبتني حتى أمضيت إلى البحر ، فاستخرجت
لك هذه منه ! قال : واشتغل بصدريه وبعينه وما لحقهما من السمكة وخرجت
فلما صرت خارج الدار ، طرحت نفسي مستلقيا لما لحقني من الجزع والفرع
فخرج إلى وضاحكني وقال : أدخل . فقلت هيهات ! والله لأن دخلت
لا تركتني أخرج أبداً . فقال اسمع ! والله لأن شئت قتلك على فراشك
لأفعلن ، ولأن سمعت بهذه الحكاية لأقتلك ولو كنت في تخوم الأرض ،
وما دام خبرها مستورا فانت آمن على نفسك ، أمضى الآن حيث شئت ،
وركني ودخل . فعلبت أنه يقدر على ذلك بأن يدس أحد من يطيعه ويعتقد
فيه ما يعتقده فيقتلني . فحكيت الحكاية إلى أن قتل ، (١) . وقد أوردت
القصة كاملة حتى تبين فيها الوضع والتلفيق .

الحيلة الثانية :

ويقص علينا أبو يعقوب النهرجوري حادثة أخرى تؤكد أن العلاج
كان مخدوماً من الجن فيقول : « دخل الحسين بن منصور مكة ومعه أربعائة
رجل ، فأخذ كل شيخ من شيوخ الصوفية جماعة . وكان في سفرته الأولى
كنت آمر من يخدمه . وفي هذه الكرة أمرت المشايخ وتشفعت إليهم ليحملوا
عنه الجمع العظيم . فلما كان وقت المغرب جئت إليه وقلت له : قد أمسينا
فقم بنا حتى نطعم ، فقال : نأكل على أبي قبيس (وهو اسم جبل) فأخذنا
ما أردنا من الطعام وصعدنا إلى أبي قبيس وقعدنا للأكل ، فلما فرغنا من
الأكل . قال الحسين بن المنصور : لم نأكل شيئاً حلواً ، فقلت : أليس قد

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٣ - ١٢٤ .

أكلنا التمر ؟ فقال : أريد شيئاً قد مسته النار . فقام وأخذ ركوته وغاب عنا ساعة ثم رجع ومعه جام حلواء فوضعه بين أيدينا وقال بسم الله ، وأخذ القوم يأكلون وأنا أقول مع نفسي قد أخذ في الصنعة التي نسبها إليه عمرو ابن عثمان . فأخذت منه قطعة ونزلت الوادي ، ودرت على الحلاويين أريهم ذلك الحلواء وأسألهم هل يعرفون من يتخذ هذا بمكة ؟ فما عرفوه حتى حمل إلى جارية طبخة فعرفته ، وقالت لا يعمل هذا إلا بزيد . فذهبت إلى حاج زيد - وكان لي فيه صديق - وأريته الحلواء فعرفه وقال : يعمل هذا عندنا إلا أنه لا يمكن حمله فلا أدري كيف حمل . وأمرت حتى حمل إليه الجام وتشفعت إليه ليتعرف الخبر بزبيد هل ضاع لأحد من الحلاويين ، جام علامته كذا وكذا ، فرجع الزبيدي إلى زيد ، وإذا أنه حمل من دكان إنسان حلاوى ، فصيح عندي أن الرجل مخدوم (أى من الجن) .^(١)

الحيلة الثالثة :

أما الحيلة الثالثة فهي نوع آخر يختلف عن النوعين السابقين . فمن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال : حدثني غير واحد من الثقات من أصحابنا أن الحسين ابن منصور لحاج قد أنفذ أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل ، ووافقه على حيلة يعملها ، فخرج الرجل فأقام عندهم سنين يظهر النسك والعبادة ، ويقرأ القرآن ويصوم ، فغلب على البلد . حتى إذا علم أنه قد تمكن أظهر أنه قد عمى ، فكان يقاد إلى مسجده ، ويتعامى على كل أحد شهوراً ثم أظهر أنه قد زمن فكان يحبو ويحمل إلى المسجد حتى مضت سنة على ذلك ، فتقرر في النفوس زمانته وعماه ، فقال لهم بعد ذلك : إني رأيت في النوم كأن النبي يقول لي ، إنه يطرق هذا البلد عبد لله

(١) المصدر السابق : ص ١٢٥ - ١٢٦

صالح مجاب الدعوة ، يكون عافيتك على يده وبدعائه ، فاطلبوا الى كل من يجتاز من المنقراء أو من الصوفية لعل الله أن يخرج عنى على يد ذلك العبد وبدعائه كما وعدنى رسول الله ، فتعلقت النموس إلى ورود العبد الصالح ، وتطلعت القلوب . ومعنى الأجل الذى كان يئنه وبين الحلاج فقدم البلد فلبس الثياب الصوف الرقاق ، وتتردد فى الجامع بالدعاء والصلاة ، وتذهبوا على خبره فقالوا للأعمى ، فقال احملىنى إليه . فلما حمل عنه علم أنه الحلاج قال : يا عبد الله إني رأيت فى المنام كيت وكيت ، فتدعوا الله لى ، فقال ومن أنا وما محل ؟! فما زال به حتى دعى له ثم مسح يده عليه ، فقام المتزامن صحيحاً مبصراً ! فانقلب البلد وكثر الناس على الحلاج وتركهم وخرج من البلد . وأقام المتعاضى المتزامن فيه شهوراً . ثم قال لهم أن من حق نعمة الله عندى ، ورده جوارحى على أن أنفرد بالعبادة انفراداً أكثر من هذا ، وأن يكون مقامى فى التفرغ ، وقد عملت على الخروج إلى طرسوس ، فمن كانت له حاجة تحمليها ، وإلا فأنا أستودعكم الله . قال فاخرج هذا ألف درهم فأعطاه وقال : أغز بها عنى ، وأعطاه هذا مائة دينار وقال أخرج بها غزاة من هناك ، وأعطاه هذا مالا ، وهذا مالا حتى اجتمع ألوف دنائير ودراهم فلحقى بالحلاج ففاسمه عليه . (١)

ويلاحظ على هذه الحيل أنها من أنواع مختلفة ، كل حيلة تشير إلى ميزة وصفية وسمة تدل على موقف الراوى لها من الحلاج : فالحيلة الأولى تدل على أن الحلاج كان من السعة فى الأفق والخفمة فى الحركة للدرجة جعلته يأتى أفعالا كالتى تراها اليوم عند بعض الحوارة . والحيلة الثانية تدل على أن الحلاج كان يستخدم الجن لتنفيذ رغباته وحسب أنجبه . والحيلة الثالثة

والأخيرة إنما تشير إلى أن العلاج كُنْ يَبْتَهِرُ أعوانه في كل بلد يعمدون له الطريق ويضامون من شأنه بوسيلة كلها دهاء وخداع حتى يجمع الأموال الكثيرة . وسوف أترك للقارئ التنبه الحكم على هذه الحيل ، وله أن يقرر ما يشاء حسب موقفه من التصوف والصوفية .

أما من ناحيتي أنا فإنني أتساءل : هل كانت حياة العلاج كلها سحر وحيل وشعوذة فقط ، وأنه لا يهمه إلا جمع الأموال عن طريق الأعوان والمريدين ؟ ! لقد فُتِنَ العلاج وتنبه إلى كل ما أشيع عنه ، وشعر العلاج أن العامة هي التي أساءت - أولاً - إلى سمعته وذلك دون قصد منها . فقد فهمت العامة أحواله ومقاصده على نحو يخالف تماماً ما كان يهدف إليه العلاج من طاعة لله ومعاونة للفقراء . فكان يشكو إلى أحد أصحابه ، فيقول أبو الحسن محمد بن عمر القاسبي : حملني خالي معه إلى الحسين بن منصور العلاج ، وهو إذ ذاك في جامع البصرة يتعبد ويتصوف ويقرأ قبل أن يدعى تلك الجهالات ، ويدخل في ذلك ، وكان أمره إذ ذاك مستوراً إلا أن الصوفية تدعى له المعجزات من طريق التصوف وما يسمونه مغوثات لا من طريق المذاهب . فأخذ خالي يحادثه وأنا صبي جالس معهما أسمع ما يجري ، فقال لخالي : قد عملت على الخروج من البصرة ، فقال له خالي لم ؟ قال : قد صير لي أهل هذا البلد حديثاً ، فقد ضاق صدري وأريد أبعدهم فقال له مثل ماذا ، قال يروني أفعل أشياء فلا يسألوني عنها ولا يكشفونها فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم ويخرجون ويقولون : العلاج مجاب الدعوة وله مغوثات ، قد تمت على يده الطواف . ومن أنا حتى يكون لي هذا ؟ ! بحسبك أن رجلاً حمل إلى منذ أيام دراهم وقال لي أصرفها إلى الفقراء فلم يكن بحضرتي في الحال أحد ، فجعلتها تمت بارية من بوارى الجامع إلى

جنب اسطوانة عرفتھا ، وجلست طويلا فلم يجئني أحد ، فانصرفت إلى منزلي وبت ليلتي . فلما كان من غد جئت إلى الاسطوانة وجعلت أصلي ، فاحتف بي قوم من الفقراء فقطعت الصلاة وثلث البارية فأعطيتهم تلك الدراهم . فشنعوا على بأن قالوا أني إذا ضربت يدي إلى التراب صار في يدي دراهم . وأخذ يعدد مثل هذا . فقام خالي وودعه ولم يعد إليه وقال : هذا منموس وسيكون له بعد هذا شأن ، فما مضى إلا قليل حتى خرج من البصرة وظهر أمره (١) .

هذا هو دفاع الحلاج عن نفسه ، وتكفينا هنا شهادته على أنه كان مظلوماً وكان مبتلى بالدعوى المغرضة والحيل المملقة . أضيف إلى ذلك دفاعا آخر رواه أبو العباس الرزاز حيث يقول : « قال لي بعض أصحابنا قلت لأبي العباس بن عطاء ما تقول في الحسين بن منصور ؟ فقال : ذاك مخدوم من الجن . فلما كان بعد سنة سألت عنه فقال : ذاك من حق . فقلت : قد سألتك عنه قبل هذا فقلت مخدوم من الجن ، وأنت الآن تقول هذا ! فقال : نعم ، ليس كل من صحبتنا يبقى معنا فيمكننا أن نشرفه على الأحوال . وسألت عنه وأنت في بدم أمرك ، وأما الآن وقد تأكد الحال بيننا ، فالأمر فيه ما سمعت (٢) » .

أما عن الكرامات التي هي من باب المغوثات وليست حيلة ، ولا من أفعال الجن والقدرة على تسخيرها ، بل هي سمة من سماته ، وطابع عرف به في حياته التي امتلأت حبا ووجداء وشوقا إلى الحق . من هذه الكرامات

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٩ - ١٢٠

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ١٢٠ - ١٢١

ما ذكرناه بمناسبة تسميته بالحلاج وما وقع بينه وبين الرجل صاحب
المحلج .

أضيف إلى ذلك ما ورد ذكره في كتاب «أخبار الحلاج»، حيث يقول
إبراهيم الحلواني : «كنت مع الحلاج وثلاثة من تلاميذه ، وواسطت قافلتى
من واسط إلى بغداد . وكان الحلاج يتكلم فجربى في كلامه حديث الحلاوة
فقلنا : على الشيخ الحلاوة . فرفع رأسه وقال : يامن لم تصل إليه الضمائر ،
ولم تمسه شبه الخواطر والظنون ، وهو المترائى عن كل هيكل وصورة ، من
غير عمامة ومزاج . وأنت المتجلى عن كل أحد ، والمتجلى بالأزل والأبد .
لا توجد إلا عند اليأس ، ولا تظهر إلا حال الالتباس . إن كان لقربى
عندك قيمة ، ولإعراضى لديك عن الخلق منزلة ، فأتتنا بحلاوة يرتضيها
أصحابى . ثم مال عن الطريق مقدار ميل فرأينا هناك قطعاً من الحلاوة
المتلونة ، فأكلنا ولم يأكل منه . فلما استوفينا ورجعنا خطر بيالى سوء ظن
بحاله ، وكنت لا أقطع النظر عن ذلك المكان وحافظته أحوط ما يحافظ
مثله ثم عدلت عن الطريق للطهارة وهم ذاهبون ، ورجعت إلى المكان فلم
أر شيئاً . فصليت ركعتين وقلت : اللهم خلصنى من هذه التهمة الدنيئة .
فنهف بنى هاتف : يا هذا أكلت من الحلاوة على جبل قاف وتطلب القطع
(أو الشك) ها هنا ؟ أحسن همك ، فها هذا الشيخ إلا ملك الدنيا
والآخرة . » (١) .

وقيل أن علة عرضت للمقتدر بالله في جوفه ، وقف نصر القشورى
الحاجب على خبرها ، فوصفه له واستأذنه في ادخاله إليه فأذن له ، ووضع

(١) أخبار الحلاج - ص ٢٢ - ٢٣ ، نعمة ماسنيون وكراوس .

الحلاج بده على الموضع الذي كانت العملة فيه وقرأ عليه ، واتفق أن زالت العملة ، ولحق والده الماتدر بالله مثل تلك العملة ، ونعل بها مثل ذلك فزال ما وجدته . فقام للحلاج بذلك سوق في الدار ، وعند والده المقتدر والخدم والخاصية (١) .

وينقل إلينا المرحوم عبد الباقي سرور عن فريد الدين العطار قوله بأن الحلاج رسم على حائط السجن صورة مراكب ثم أمر المسجونين بأن يركبوا فيها وأن يذكروا اسم الله سبحانه فلما فعلوا ، غابوا عن الحبس ونجوا جميعاً وأعتقد من ناحيتي أن هذه القصة مبالغ فيها ولا يمكن أن تحدث على الإطلاق . بل يؤكد أيضاً أن المؤرخين قد أجمعوا أن الحلاج كان يخرج فاكهة الشتاء في الصيف ، وفاكهة الصيف في الشتاء . كما تسدثوا عن قدرته على شفاء المرضى بالرقية أحياناً ، وبقراءة القرآن أحياناً ، بل تسدثوا عن إحيائه للموتى كما حدث لبيغاء ولي عهد الخليفة العباسي (٢) .

وأترك للقارئ النجيب الحكم على هذه الكرامات التي رواها لنا المؤرخون ، كيفما شاء . والغرض الأساسي من عرض هذه القصص والأحداث سواء ما كان منها حيلة أو كرامات إنما هو التعرف على منزلة الحلاج بين قومه ، ومقدار ما أثارت شخصيته من انقسام بين المسلمين إلى خصوم وأصدقاء بما يؤكد أهمية الحلاج في الفكر الإسلامي عامة والتصوف خاصة .

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ٨ ص ١٣٤ .

(٢) عبد الباقي سرور : الحلاج ص ٢٠٥ .

الفصل الثالث

الحلاج السننى الموحـد

الفصل الثالث

لما ارتحل والد الحلاج للعمل في منطقة النسيج الممتدة من تستر حتى واسط على الدجلة ، وهي مدينة أسسها العرب ، فيها نسي الحلاج الطفل لغته الفارسية تماما ، وكان معظم أهل واسط من السنيين ، وعلى مذهب أحمد بن حنبل ، ومركز المدرسة مشهورة من القراء ، فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه وصار من الحفاظ ، ولما سافر إلى البصرة واستمر يعيش فيها بين أسرته عيشة الزهد المتحمس ذي النزعة السنية دائما فكان يصوم رمضان كله دائما (١) لما كان هذا كله ، فقد ترك لنا الحلاج أقوالا وعبارات تجعلنا ننسبه إلى هذه الطائفة التي تمثل التصوف السني الحقيقي النابع من القرآن والسنة ، هؤلاء الذين بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة .

وقد حاول هؤلاء أيضا الجمع بين الشريعة والحقيقة ، والظاهر والباطن ويبدو أن الحلاج كان في المرحلة الأولى من حياته يتميز بهذه الصفة ، وربما تحول عن الطريق السني لكثرة مخالطته للناس في الدول المختلفة التي قام بزيارتها . ثم تحول أخيراً في المرحلة الأخيرة من حياته والتي حدثت فيها محاكمته التي انتهت بمصرعه ، تحول إلى المذهب السني مرة أخرى خشية سيف الشرع أن يأخذه .

وسوف نلبح كل هذه المراحل بوضوح . بل إن محاكمة الحلاج ومصرعه أيضا ليدلنا كل هذا على أنه كان من هؤلاء الذين قالوا بتفضيل الخلفاء الأربعة وبقية العشرة من الصحابة ، وذلك حين فاض الحلاج أثناء محاكمته ومصرعه بأقوال تؤكد هذا الاتجاه عنده . ولن أتعرض لذكر هذه الأقوال في هذا الفصل ، بل سأتركها إلى حين التحدث عن محاكمته ومصرعه . وأضيف إلى ذلك أن للحلاج أقوالا مأثورة وعبارات مشهورة هي أقرب إلى التوحيد منها إلى مذهب الاتحاد والحلول الذي اتهم به زورا وبهتانا ، بل هي إبطال للاتحاد والحلول وإبطال لما اتهم به أي وصمة الكفر والزندقة .

علينا إذن أن نتتبع أقواله ، منها هذه العبارة التي تدل على اهتمامه بالشريعة فعن إبراهيم الحلواني قال : « خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس إليه . ومن كثرة ما سمعت الناس يقعون فيه ويقولون أنه زنديق توهمت في نفسي فاخترته : فقلت له يوما : يا شيخ أريد أن أعلم شيئا من مذهب الباطن . فقال : باطن الباطل أو باطن الحق ؟ فبقيت متفكرا فقال : أما باطن الحق فظاهره الشريعة ، ومن يحقق في ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها وباطنها المعرفة بالله . وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره ، وظاهره أشنع من باطنه ، فلا تشغل به . (وربما كان يشير الحلاج هنا إلى هؤلاء الذين أسماهم فخر الدين الرازي فيما بعد باسم المباحية أو الإباحية القائلين برفع التكليف أي إسقاطها وعدم التمسك بها) .

ثم يواصل الحلاج حديثه قائلا :

يا بني أذكر لك شيئا من تحقيق في ظاهر الشريعة : ما تمذهبت بمذهب

أحد من الأئمة جملة ، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشدّه وأنا الآن على ذلك (والحلاج هنا يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين المذاهب الدينية الفقهية . فهو لا يريد الجود عند مذهب واحد بعينه ، بل يأخذ من الاسلام كسكل . وهذا الاتجاه الفريد الذى لا نراه على الاطلاق عند أحد من مفكرى الاسلام - سوف يصبح نقطة تحول خطير فى حياة الحلاج الروحية وبخاصة فيما يتعلق بالأديان السماوية كلها اليهودية والمسيحية والاسلام . فسوف تصبح هذه الأديان بل والديانات الأخرى تودى وظئنة واحدة فى نظره ولا فروق حقيقية بينها . وهذا ما جعله ينظر لاشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها الى الحقيقة الإلهية التى تنطوى عليها ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أى « الصيهور » ، وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولاً ثم توضأت لها ، وها أنا ابن سبعين سنة وفى خمسين سنة صليت صلاة ألفى سنة ، كل صلاة قضاء لما قبلها (١) .

فالى عبارات التوحيد إذن ، التى أكثر من ذكرها الحلاج والتى حفظها لنا كتاب الطبقات ومؤرخو التصوف وبخاصة أصحاب المذهب السنى فعن ابن الحداد المصرى قال : « خرجت فى ليلة مقمرة إلى قبر أحمد بن حنبل رحمه الله ، ورأيت هناك من بعيد رجلاً قائماً مستقبلاً القبلة . فدنوت منه من غير أن يعلم فاذا هو الحسين بن منصور وهو يبكى ويقول : يا من أسكرنى بحبه ، وحيرنى فى ميادين قربه ، أنت المنفرد بالقدم ، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق ، قيامك بالعدل لا بالاعتدال ، وبعدك بالعزل

لا بالاعتزال ، وحضورك بالعلم لا بالانقال (وهذه العبارات أشد ما تكون إلتصاقا بالتصوف السني والتوحيد الحقيقي الذي يذهب إلى أن حضور الله ومشاهدته لا عن رؤية حسية مادية كما يقول المشبهة والمجسمة بل عن علم ويقين فقط. كالذي نراه عند من سبق الحلاج من صوفية من أمثال (السرى السقطى وأبى القاسم الجنيد وأبى سعيد الخراز) ، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال . فلا شيء فوقك فيظلك ، ولا شيء تحتك فيقلبك ، ولا أمامك شيء فيجحدك. ولا وراءك شيء فيدركك. أسألك بحرمته هذه الترب المقبولة والمراتب المسئولة ، أن لا تردني إلى بعد ما اختطفتنى منى (وهو مقام الفناء التام ولا يصل إليه إلا من أحب الله وأحبه فأصبح وليا من أوليائه الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، ولا يكون هذا التقرب إلا بالنوافل التي أكثر منها الحلاج). ولا ترينى نفسى بعد ما حجبته عني ، وأكثر أعدائي فى بلادك والقائمين لقتلى من عبادك. فلما أحس بنى التفت وضحك فى وجهى ورجع وقال لى : يا أبا الحسن ، هذا الذى أنا فيه أول مقام المريدين . فقلت تعجباً : ما تقول يا شيخ ! إن كان هذا أول مقام المريدين فما مقام من هو فوق ذلك ؟ قال : كذبت هو أول مقام المسلمين ، لا بل كذبت هو أول مقام الكافرين . ثم زعق ثلاث زعقات وسقط وسال الدم من حلقة . (وهذا ما يعرف عند أصحاب الطرق الصوفية « بالصعقة » التي تحدث كثيرا فى حلقات الذكر ويخرج الزبد من أفواه الذاكرين) وأشار إلى بكفه أن إذهب ، فذهبت وتركته . فلما أصبحت رأيته فى جامع المنصور فأخذ بيدى ومال بى إلى زاوية وقال : بالله عليك لا تعلم أحدا بما رأيته منى

البارحة (١)

وقد أشار القشيري المعروف باتجاهه السني ، إلى تزكيته حيث ذكر عقيدته مع عقائد أهل السنة أول الرسالة فتجا لبسبب حسن الظن به فأورد قول الحلاج وهو أكبر نص يكتب لصوفي في الرسالة : «ألزم الكل الحدث لأن القدم له . فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه ، والذي بالأداة اجتماعه فقواه تمسكه ، والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت ، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه ، والذي الوهم يظهر به فالتصوير يرتقى إليه . ومن أواه محل أدركه أين ، ومن كان له جنس طالبه مكيف . إنه تعالى لا يظله فوق ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه عند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يحده امام ، ولم يظهره قبل ، ولم ينفيه بعد ، ولم يجمعه كل ، ولم يوجد له ، ولم يفقده ليس . وصفه لا صفة له ، وفعله لا علة له ، وكونه لا أمد له ، تنزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج (وذلك دحض وهدم لمن أتهمه بمذهب الحلول) ، ولا في فعله علاج (أى مباشرة بآلة أو نحوها كمعين وظهير ، قال تعالى : « وما لهم من ظهير ») باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم (وفي ذلك إبطال لمذهب الاتحاد والحلول مرة أخرى) . إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه ، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه ، وإن قلت أين فقد تقدم المكان وجوده . فالخروف آياته ، ووجوده إثباته (أى أن الله سبحانه وتعالى ليس في حاجة إلى دليل لإثباته ، فوجود الله دليل عليه وإثبات له ، فوجوده فوق كل الشبهات ، ولا تطمع العقول في محاولة البرهنة عليه ، وهذه نظرة صوفية قلبية ذوقية كشفية ، وليس مذهبا عقليا منطقيا يحتاج إلى مقدمات ونتائج ، فمعرفة الله معرفة مباشرة تقذف في

القلب قذفاً) ومعرفته توحيدة ، وتوحيده تمييزه من خلقه . ما تصور في
الآوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به ما منه بدأ ، أو يعود إليه ما هو أنشأه
لا تماثله العيون ، ولا تقابلها الظنون ، قربه كرامته ، وبعده إهانتة . علوه
من غير توقل (أى من غير مكان) ، وبجيشه من غير تنقل «هو الأول والآخر
والظاهر والباطن» القريب البعيد (أى القريب بكرمه البعيد باهانتة) الذى
«ليس كمثل شئ وهو السميع البصير» (١)

فيكفينا الاستشهاد بهذا النص السابق الذى جمع كل معانى التوحيد ، لنُدفع
به كل ما نسب إلى العلاج من كفر وزندقة وإتجاد وحلول هو أبعد ما
يكون عن التمسك به . وهذا ما يؤكده أيضا قول أحمد بن أبي الفتح البيضاوى
«سمعت العلاج يملئ على بعض تلامذته «إن الله تبارك وتعالى وله الحمد ،
ذات واحد قائم بنفسه ، منفرد عن غيره بقدمه ، متوحد عن سواه
بربوبيته ، لا يمازجه شئ ، ولا يخالطه غير ، ولا يحويه مكان ، ولا يدركه
زمان ، ولا تقدره فكرة ، ولا تصوره خطرة ، ولا تدركه نظرة ، ولا
تعتريه فترة ، ثم طاب وقته وأنشأ يقول :

جنونى لك تقديس وظنى فيك تهويس
وقد حيرنى حب وطرف فيه تقويس
وقد دل دليل الحب أن القرب تلبيس

• ثم قال: يا ولدى ، صن قلبك عن فكره ، ولسانك عن ذكره ، واستعملها
بإدامة شكره . فإن الفكرة فى ذاته ، والخطرة فى صفاته ، والنطق فى

لإثباته من الذنب العظيم والتكبر الكبير » (١)

والعبارة التي أسوقها مباشرة هي فيصل التفرقة فيما يقال بأن اللاهوت يحل في الناسوت أو الناسوت في اللاهوت ، أى ما يسميه البعض نظرية الحلول عند الحلاج التي تنفيها هذه العبادة نفيا قاطعا . فقد ذكر أحمد بن فاتك عن الحلاج قوله : « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، أو البشرية بالإلهية فقد كفر . فإن الله تعالى قد تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق ، وصفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث . ومن زعم أن البارئ في مكان أو على مكان ، أو متصل بمكان ، ويتصور على الضمير ، أو يتخايل في الأوهام ، أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد أشرك (٢)

وقال الحلاج السنى أيضا : « صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية ، و صفات الصمدية لسان الإشارة إلى فناء صفات البشرية . وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذى هو قوام التوحيد » (٣) ومعنى ذلك أن كل ما يخطر فى الذهن أو ما يظهر للحس من صفات الانسان فالله على خلاف ذلك . فالله له الصفات والنعوت الكاملة اللانهاية ، والانسان له الصفات والنعوت الناقصة الفانية . فالتوحيد هو أن لا نقيم موازنة على الاطلاق بين الله والانسان.

وتتممة للاتجاه السنى الذى يظهر بوضوح تام فى المراحل الاولى من حياة

١ - أخبار الحلاج : س ٢٩ - ٣٠

٢ - المصدر السابق : ص ٤٧

٣ - المصدر السابق : ص ٤٩

الحلاج نجد عنده محاولة للجمع بين إتباع التنزيل والزهد في الحياة ومحبة الله الداخلة في التصوف كأساس له . فالحلاج هنا يدخل البيت من بابه ، فليس هناك باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة . فقد أدرك الحلاج أنه لا سبيل على الإطلاق إلى إسقاط التكاليف كما تدعى فرقة الإباحية التي انتقدتها الحلاج سابقا وهكذا يأخذ صاحب الشطحات الصوفية والثائر الروحي في الاسلام ، على عاتقه مسؤولية تأسيس الحياة الروحية على الكتاب والسنة تأكيداً للآية « واثبتوا البيوت من أبوابها » .

حينئذ يقول الحلاج : « علم الأولين والآخرين مرجعه إلى أربع كلمات : حب الجليل ، وبغض القليل ، وإتباع التنزيل ، وخوف التحويل » ولا بد من كثير تعليق على هذا القول ينفي فيه إتباع الحلاج لأوامر الشريعة ، بل إنه تحول إلى الضلالة والبدعة . فيذهب إلى أن الحلاج قد أخطأ في المقامين الأخيرين ، فلم يتبع التنزيل ، ولم يبق على الاستقامة ، بل تحول عنها إلى الإعوجاج والبدعة والضلالة (١)

ونمضي الآن إلى موقف جدير بالنظر والاعتبار ، وهو موقف الحلاج من المعتزلة وآرائهم في الله وصفاته وعلاقة ذلك أيضا بأفعال العباد وخلقهم لها . فمما اتفق عليه المعتزلة جميعهم نفيتهم صفات الباري جل جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا بقاء ، وأنه لم يكن في الأزل كلام ، ولا إرادة ، ولم يكن له في الأزل اسم ، ولا عفة . لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف ، ولم يكن في الأزل واصف . وما اتفقوا عليه قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وأن

كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات خالق خلق أفعالهم . وليس البارى خالقا لأفعالهم ولا قادر على شيء من أعمالهم ، وإنه قط لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها ، فاثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون (١)

وما يهمننا من آراء المعتزلة هنا هو قدرة الانسان على الفعل ، فالانسان عند أبى الهذيل العلاف قادر على الفعل ، ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الانسان لا يدخل الله في أفعاله ، ولا يرغمه عليها ، فالإنسان مختار لأفعاله . بل إن الإنسان أيضا في نطاق المعرفة يعتمد على فكرة التولد التى تقر حرية الإرادة الانسانية وهى تتماشى مع تقريرهم بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل . وبهذا نفى عن الله القدير العلم القديم والقدرة القديمة .

وهنا نعرض لهذا الحوار الذى وقع بين العلاج ورجل من أصحاب أبى على الجبائى المعتزلى ، فيقول العلاج الصوفى لهذا الرجل : « لما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علة ، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علة . وكما لا يملك العبد أصل فعله ، كذلك لا يملك فعله (٢) .

فهل كان العلاج هنا يتفق مع المعتزلة - على حد قول أحد المستشرقين - فى وجه من الوجوه ، ثم يختلف عنهم فى وجه آخر . أم أنه كان يحاول أن يرد عليهم بمقالتهم ، وهو موقف كثير من المتكلمين عند نقضهم لمذهب من المذاهب حين يردون على الخصم ، أى أنه يرد بهم عليهم ؟ إن آدم متز يرى أن طريقة العلاج هى من كل وجوها طريقة المعتزلة ، فقد أخذ

١ - الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٣٧ - ٣٨

٢ - السلى - طبقات الصوفية ص ٣١٢ ، أخبار العلاج ص ١١٧

عنهم - على حد قوله - فكرة تنزيه الذات الإلهية عن جميع الصفات الإنسانية وجميع صفات الحوادث . يضاف إلى ذلك قول متز في الحلاج أيضا أنه أخذ عن المعتزلة تسمية الذات الإلهية باسم الحق ، وتلك الفكرة هي آخر ما يصل إليها الإنسان بطريق التنزيه (١)

ولكنني أقول أن الحلاج كان أقرب إلى أهل السنة منه إلى المعتزلة ، وخاصة في موقفه الأخير الذي رأيناه من المعتزلة . فأهل السنة - وبخاصة الأشاعرة - لم يقبلوا فكرة التولد عند أبي الهذيل المعتزلي ، وأنكروا السبب الذي أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد وهي حرية الإرادة الإنسانية . وذلك لأن الله عند الأشاعرة هو الفاعل على الحقيقة ، خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق ، فاذا ما قذف الإنسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله ، فالعلة ليست هي المؤثرة بذاتها .

من كل ما سبق يتبين لنا مذهب الحلاج في التوحيد . وهو أن الذات الإلهية وراه الإدراك ، وفوق التصور ، لا ينالها البصر ، ولا يدركها الفكر ، وكل ما يصف الناس به ربهم ، فإنما يصفون به أنفسهم . وهذا الوجود الظاهر للعالم متصل بالله اتصالا يجعل إدراكه بغير إدراك الله متعذرا ! فيقول الحلاج : « ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به (٢) » والله سبحانه ليس في العالم ، ولا العالم بخلو منه . ليس محدودا فيه ، وليس خارجه . فما العالم إلا تجليه ، فهو في كل مكان ، وليس في مكان ، في كل جهة وليس له جهة . وأصدق تعبير عند الحلاج يؤكد هذا الاتجاه الصوفي السني عنده

١ - آدم متز : الحضارة الإسلامية - ج ٢ ص ٤٠

٢ - السلمي . طبقات الصوفية ص ٣١١

هو قوله بأن النقطة أصل كل خط ، والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن النقطة ، ولا للنقطة عن الخط ، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها . وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين . وهذا دليل على تجلي الحق من كل ما يشاهد ، وترائيه عن كل ما يعاين . ومن هذا قال الحلاج : ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه « (١)

وختاما لهذا الاتجاه الذى نراها بوضوح وتكرار عند الحلاج ، يجدر أن نشير إلى هذه الآيات التى تركها حين يقول :

هذا وجودى وتصريحى ومعتقدى هذا توحيدى وتوحيدي وإيماني
هذا عبارة أهل الانفراد به ذوى المعاني فى سر وعلان
هذا وجود وجود الواجدين له بنى التجانس أصحابى وخلانى (٢)

وقد وردت هذه الآيات فى طبقات الشعرانى لتعبر عن الاتجاه السنى عند الحلاج أصدق تعبير حيث يقول :

كان الدليل له منه إليه به حقا وجدناه فى علم وفرقان
هذا وجودى وتصريحى ومعتقدى هذا توحيدى وتوحيدي وإيماني
لا يستدل على البارى بصنعتة وأنتم حدث ينبي عن أزمانى (٣)

والحلاج يشير فى البيت الأخير إلى دليل المتكلمين الذى يحدثنا عنه المؤرخون الذى يذهب إلى إثبات وجود الخالق عن طريق المخلوقات ،

١ - أخبار الحلاج - ص ١٦

٢ - عبد الباقي سرور - الحلاج ص ٢٥٣

٣ - الشعرانى - الطبقات ج ١ ص ٩٣

والقديم عن طريق المحدثات ، والصانع عن طريق المصنوعات ، ويحسن بنا أن نسميه الدليل الكونى أو الكوزمولوجى . والحلاج يسمو على هذا الدليل العقلى الحسى ، وذلك لأنه يرى الله رؤية قلبية . ويستدل على الله به . فالله - عند الحلاج - ليس فى حاجة إلى دليل عقلى أو حسى . فالدليل له ومنه وإليه وبه ، فهو دليل على نفسه . وهو طريق صوفى شهودى ذوقى لا يرقى إليه إلا كل من جاهد واجتهد فى الوصول إلى المحبة الإلهية مقصد كل عارف بالله .

ويؤكد هذا كله قول الحلاج : « الحق هو المقصود إليه بالعبارات ، والمقصود إليه بالطاعات . لا يشهد بغيره ، ولا يدرك بسواه . بروائح مراعاته تقوم الصفات ، وبالجمع إليه تدرك الراحات ^(١) »

١ - السلمى - طبقات الصوفية ص ٣١٠

الفصل الرابع

مع العلاج في :

الفناء والاتحاد ، والخلول ووحدة الوجود

الفصل الرابع

هذا الفصل هو الذى يحدد لنا ملامح الطريق الروحى عند الحلاج، وهو الذى يعطينا فكرة واضحة عن موقف الحلاج الحقيقى من النظريات الصوفية سواء منها ما يتفق مع الدين والشرع ، أو ما يوافق الكفر والالحاد والزندقة . وفى هذا الفصل سوف نرى هل نستطيع أن نقذف بالحلاج خارج أسوار الاسلام ونستغنى عنه ، أم أنه يجب علينا أن نحافظ عليه كفكر مسلم يمثل دوراً هاماً من أدوار الحياة الروحية فى الاسلام .

وهنا تظهر طائفتان : طائفة حاكمة ناقدة تتعاضى عن حقيقة التصوف عند الحلاج . وطائفة أخرى تحاول أن تكون منصفة للحلاج وتلتمس له العذر فى شطحاته الصوفية .

نستهل إذن ، هذا الفصل بما ذكره ابن كثير عن سفيان بن عيينة حين قال : « من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود ، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى . ولهذا دخل على الحلاج الحلول والاتحاد ، فصار من أهل الانحلال والانحراف » وهذه العبارة - رغم ما فيها من اتجاه خاص - تلخص لنا موقف الفقهاء من مسألة الحلول والاتحاد . فهى فى نظرم تدل على الانحلال والانحراف والكفر والزندقة وأنها ليست من المسائل التى تحض عليها التعاليم الإسلامية الحققة . ولهذا حاول بعض أعداء الحلاج أن ينسبوه إلى القول بالحلول والاتحاد وأيضاً القول بأخطر من ذلك أى وحدة الوجود . واستشهدوا بكثير من أقواله وأشعاره، يدل ظاهرها على هذه التهمة .

وقد أخذ الحلاج بهذه التهمة ، إلى جانب أسباب أخرى سنذكرها في حينها ؛ فكان ماهره الذي يمثل جانباً هاماً من تاريخ الحلاج . هنا حاول بعض من وقفوا مع الحلاج في عصره وبعده ، أن يخففوا من غلواء هذه التهمة ، فنسبوا كل شطحاته إلى نوع من الوجد وحب الله والفناء فيه و فرق كبير بين نظرية في الفناء تؤدي إلى وحدة الشهود التي هي غرض كل صوفي عارف بالله لا يشهد في الوجود إلا الله ، وبين نظرية في الاتحاد والحلول تؤدي إلى القول حتماً بوحدة الوجود وهي نظرية فلسفية عقلية تلغى الثنائية بين الحق والخلق ، بين الله والعالم ، وتجعل الوجود واحداً لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي .

خلاصة القول أن تاريخ الحلاج - ولا يزال - من الأمور التي يصعب القطع فيها برأي نهائي يرجح إحدى الكفتين على الأخرى . ولهذا وجب علينا أن نعرض للاتجاهين ، وسنرى كفة أي منهما يكون لها الرجحان .

قال البغدادي صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » في ذكر أصناف الحلولية وبيان خروجها عن الفرق الإسلامية ، أن الحلاجية المنسوبين إلى أبي المغيث الحسين بن منصور المعروف بالحلاج الذي كانت عباراته من الجنس الذي تسميه الصوفية الشطح وهو الذي يحتمل معنيين : أحدهما حسن محمود ، والآخر قبيح مذموم .

وذهب البغدادي إلى أن المتكلمين قد اختلفوا فيه ؛ فأكثروا على تكفيره وأنه كان على مذهب الحلولية ؛ وكان القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري (ويقصد به الباقلاني ت ٤٠٣ هـ) نسبته إلى معاطاة الجيل

والمخاريق وذكر في كتابه الذي أبان فيه عجز المعتزلة عن تصحيح دلائل النبوة على أصولهم ، ذكر مخاريق الحلاج ووجوه حيله . والذين نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية حكوا عليه أنه قال : « من هذب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات إرتقى إلى مقام المقربين . ثم لا يزال يصفو ويرتقى درجات المصاافة حتى يصفو عن البشرية . فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم .

ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد . وكان جميع فعله فعل الله تعالى . وزعموا أن الحلاج ادعى لنفسه هذه المرتبة . وذكر أنه ظفروا بكتب له إلى أتباعه عنوانها : « من الهو هو رب الأرباب المتصور في كل صورة إلى عبده فلان » . فظفروا بكتب أتباعه إليه وفيها : يا ذات الذات ومنتهى غاية الشهوات ، نشهد إنك المتصور في كل زمان بصورة . وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور . ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك يا علام الغيوب » (١) وكذلك اختلف فيه كل من الفقهاء والصوفية .

ويذكر ابن حجر العسقلاني أن رجلاً كان معه مخلاة لا يفارقه بالليل ولا بالنهار ، ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاج كان عنوانه « من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان » فوجه إلى بغداد . فأحضر وعرض عليه فقال : « هذا خطي وأنا كتبتة » . فقالوا له : « كنت ندعى النبوة فصرت تدعى الربوبية . فقال : ما أدعى الربوبية ولكن هذا عين الجمع ، هل الفاعل إلا الله وأنا واليد آلة » هذه العبارة هي تلخيص للطريق الروحي وهي معتقد كل صوفي سني حين يؤمن كل عارف بالله أن الله هو الفاعل على

الحقيقة وأنه السبب الوحيد الفعال في العالم ؛ وهو هنا يعبر عن مقام فناء
الفناء أى مقام الجمع الذى تحدث عنه من قبل أبو القاسم الجنيد سيد طائفة
الصوفية .

ولكن العسقلاني يرى أن من يتعصب للحلاج لا يقول إلا بقوله الذى
ذكر أنه عين الجمع . فهذا هو قول أهل الوحدة المطلقة ، ولهذا نرى ابن
عربي صاحب الفصوص يعظمه ويقع في الجنيد^(١)

والمسألة الخطيرة التى يجب أن نناقشها هنا هى : هل كان الحلاج يدعى
النبوة أو الربوبية حقاً ؟ إن القصة التى أسوقها الآن هى التى توضح لنا
حقيقة الموقف . فقد قيل أن الحسين بن منصور لما قدم بغداد يدعو ،
استغوى كثيراً من الناس والرؤساء ، وكان طمعه في الرافضة أقوى لدخوله
من طريقهم . فراسل أباسهل بن نوبخت يستخويه ؛ وكان أبوسهل من
بينهم مثقفاً فهما فطناً . فقال أبوسهل لرسوله : هذه المعجزات التى يظنها
قد تأتى فيها الحيل ، ولكن أنا رجل غزل ، ولا لذة لي أكبر من النساء
وخلوتي بهن ، وأنا مبتلى بالصلع حتى أنى أطول قعنى وأخذ به إلى جبيني
وأشده بالعمامة وأحتال فيه بحيل ، ومبتلى بالخضاب لسستر المشيب . فإن
جعل لي شعراً ورد لحيتي سوداء بلا خضاب آمنت بما يدعونني إليه كائناً
ما كان . إن شاء قلت أنه باب الامام ، وإن شاء الامام ، وإن شاء قلت أنه
النبي ، وإن شاء قلت أنه الله ! فلما سمع الحلاج جوابه أيس منه

١ - ابن حجر العسقلاني - لسان الميزان ج ٢ ص ٣١٤ - ٣١٥

وكشف عنه (١)

وقد أورد لنا ابن كثير أشعاراً كثيرة للحلاج يدل ظاهرها على أنه كان يؤمن بالحلول . فمن ذلك قول الحلاج :

جبلت روحك في روحي كما يجعل العنبر بالمسك الفنق
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا لا نفترق (٢)
وقوله أيضا :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال (٣)

ومن الغريب حقاً أن يسرق لنا ابن كثير أبياتاً للحلاج هي نفسها موجودة عند أبي القاسم الجنيد حين كان يتحدث عن مقام الجمع والتفرقة . ولكنّها - للأسف - تنسب هنّا إلى الحلاج لتكون بمثابة تهمة توجه إليه على أنه حاول . وهذه الأبيات هي كما ذكرها أيضاً الطوسي والخطيب البغدادي .

قد تحققتك في سرى فخطبك لسان
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمان
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان (٤)

١ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٤ - ١٢٥
(٢ - ٣) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١١ ص ١٣٣ ، ديوان الحلاج ص ٧٧ ، ٨٢
؛ - ابن كثير : البداية والنهاية ج ١١ ص ١٣٣ ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد
ج ٨ ص ١١٥ - ١١٦ ، السراج الطوسي : المعصوم ص ٢٨٣

وبعد أن عرضنا لبعض هذه الأقوال والأشعار التي تشير - على حد قول المؤرخين - إلى شبهات الاتحاد والحلول ، علينا أن نقول : أن تهمة القول بالاتحاد أكثر شناعة وألصق بالكفر والزندقة من شبهة الحلول . بقى إذن تهمة ثالثة لم يسلم الحلاج من الانتساب إليها ، تشبه تهمة الاتحاد ؛ ألا وهي القول بوحدة الوجود . فهل هناك من الأقوال التي تسدل على اعتناق هذه النظرية كما نجدها عند ابن عربي ؟

قال الحلاج في الطواسين : « تجلى الحق لنفسه في الأزل ، قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعلم الخلق . وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف . وشاهد سبوحات ذاته في ذاته . وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها ، وأثنى على نفسه ، فكان هذا نجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد . وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية (وربما كان سبب هذا القول عند الحلاج هو الحديث القدسي الذي يقول فيه الرب تعالى « كنت كسناً مخفياً فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوني ») ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر . ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه . وكان حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه ، هو هو .

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كاحظة الحاجب بالحاجب^(١)

ولمنا لا نرى في هذا النص الهام نظرية في الخلافة The Vicegerent وأيضاً نظرية في المحبة وهو المبدأ الإلهي الساري في الوجود ، وقد أشار القرآن إلى منزلة آدم بين المخلوقات جميعاً ، وكيف جعله الله خليفة له على الأرض ، وكيف أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كل هذا إنما يشير إلى سر عظمة الإنسان التي تحدث عنها العلاج بأسلوب روحاني شفاف. إذن هذه النظرية لا يمكن أن تنسب إلى وحدة الوجود كما هي موجودة عند ابن عربي، وقد أخطأ المرحوم الاستاذ أحمد أمين حين ظن ذلك . ودليلي على ذلك أن أبا حامد الغزالي المعروف بحجة الاسلام قد أفاض القول في شرح حقيقة الإنسان بناء على حديث نبوي شريف مشهور وهو أن الله خلق آدم على صورته « فهذا الحديث يؤدي إلى ضرورة معرفة النفس وقواها وبيان العوالم وأنها على مضاهاتها ، ومعناه أن الله خلق الإنسان خلقة على شبه العالم

ويؤكد الغزالي أن الرحمة الإلهية قد جعلت عالم الشهادة وهو العالم الحسي على موازنة عالم الملكوت وهو عالم الغيب . فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم . وربما كان الشيء الواحد مثالا لآشياء من عالم الملكوت . وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة وهذا لا يمكن أن يقال أنه يؤدي إلى نظرية وحدة الوجود على الإطلاق ، فالغزالي يؤكد أن الغرض من المشابهة بين العالمين هو إدراك أن عالم الشهادة هو مثال للعالم العلوي أي عالم الملكوت وذلك لأن المسبب

لا يخلو عن موأداة السبب ونحا كاته نوعا من المحاكاة على قرب أو على بعده ،
ومن اطلع على كنهه حقيقته أنكشف له حقائق أمثلة القرآن على يسر (١)
وقد سئل أبو عبد الله بن خفيف عن معنى الآيات التي وردت في النص
السابق فقال : « على قائلها لعنة الله . فقيل له : هذا للحسين بن منصور .
فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر . إلا أنه لم يصح أنه له ، ربما يكون
مقولا عليه » (٢) .

ولقد ذهب « الفرد فون كريمر » إلى القول بأن التصوف الاسلامي قد
تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (أي عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد
والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت
فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية . ولكن من المبالغة التي لا
مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه هذا المستشرق . وذلك لأن الأقوال
المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج ، بل وعن ابن الفارض المعاصر
لابن عربي ، ليست دليلا على اعتقادهم في وحدة الوجود ، بل على أنهم
كانوا رجالا فتنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله ، فلم يشاهدوا
في الوجود غيره . وهذه هي وحدة شهود ، لا وحدة وجود . و الفرق بين
فيض العاطفة وشطحات الجذب ، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات ، أي
فرق بين الحلاج الذي صاح في حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق »
وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا مواربة فيها ولا لبس ، ومعبّر آلا
عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه ، بل عن وحدة
الحق والخلق .

١ - الغزالي : مشكاة الأنوار ص ١٢٨ - ١٢٩

٢ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٩

فالحق خالق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادّكروا
 جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر
 بل على افتراض أن « أنا الحق » التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة
 جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت - كما يقول نيكلسون - تعبيراً عن نظرية
 كاملة فى ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى
 ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية فى الحلول ، لا فى الاتحاد
 ولا فى وحدة الوجود على حد قول أستاذى الجليل المرحوم الدكتور
 أبو العلا عفيفي (١)

ولقد تعرض نيكلسون - المستشرق الأنجليزى - لقول الحلاج « أنا
 الحق » وحاول تفسيره بما يتفق مع آرائه وآراء المستشرقين الآخرين التى
 عرضنا لها وفهمنا منها بعض أغراضهم حيث يقول : أما كلمة « الحق »
 فيستعملها الصوفية عادة للدلالة على الخالق فى مقابلة كلمة « الخلق » التى يراد
 بها المخلوقات أو العالم . فقول « أنا الحق » معناه أنا الحق الخالق : أى
 « Je suis la vérité créatrice » كما يؤولها ماسنيون ويصف الحلاج
 - كما يقول ماسنيون - الألوهية بالتجريد والتنزيه ، ولكن لم يخطر بباله
 مطلقاً أن معرفة الله المنزه شئ فى غير مقدور الإنسان . وذلك لأنه يرى
 أن الرجل المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة
 والزهد ، حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه ، لأن الله خلق الإنسان
 على صورته . وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية
 والمسيحية ، وهى قولهم إن الله خلق آدم على صورته ، أساساً لنظرية فى

خلق العالم ، ولنظرية مكملة لها في تأليه الإنسان ^(١) . وقد أوردنا ذلك سابقا في معرض المقارنة بين الحلاج والغزالي والتي أعتبر البعض أن الحلاج قد نادى بنظرية وحدة الوجود .

ولما كان الحلاج قد أثار اهتمام المسلمين جميعا في شتى الأماكن والعصور، فقد حاول جمهور الصوفية المتأخرين تمجيده والإشادة بذكره ، لأنه كان في نظرهم الشهيد الذي لقي حتفه من أجل إباحته بسر ربه ، ولم يستخدم التقية مبدأ حياته - على حد قول صاحبه أبي بكر الشبلي . وهم يشكرون أيضا أنه قال بالحاول ، ويؤولون قوله « أنا الحق » وغيره تأويلا يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية . أى أنهم يصبغون نظريته بصبغة أهل السنة من هؤلاء الصوفية ومن أشهرهم ، الغزالي . فيكفينا هنا أن يدافع الغزالي - وهو أشهر مفكرى الاسلام والذي أجمع المسلمون على أنه حجة لإسلام - عن الحلاج ويعتذر عن بعض إطلاقاته . فيقول ابن خلدون :

« رأيت في كتاب « مشكاة الأنوار » لأبي حامد الغزالي فصلا طويلا في حاله (أى الحلاج) وقد اعتذر عن الألفاظ التي كانت تصدر عنه مثل قوله « أنا الحق » وقوله « ما في الجبة إلا الله » - وهذه الإطلاقات التي ينبغي السمع عنها وعن ذكرها وحملها كلها على محامل حسنة ، وأولها وقال : هذا من فرط المحبة وشدة الوجد . » ^(٢)

فإلى الغزالي في كتابه « مشكاة الأنوار » لنستوضح رأيه ، ولنقف على دفاعه عن الحلاج وقوفا كاملا ، ونعتمد عليه ضد أعداء الحلاج ، ونستخدم

١ - نيكسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٣٢ - ١٣٣

٢ - ابن خلدون : دفيات الأعيان ج ١ ص ٤٠٥

هَذَا الدِّفَاعُ سِلَاحًا تَنَاصَرُ بِهِ الْحَلَّاجُ شَهِيدَ التَّصَوُّفِ وَالتَّأَثُّرَ الرُّوحِيَّ فِي
الْإِسْلَامِ . فَيَقُولُ حُجَّةَ الْإِسْلَامِ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ : « الْعَارِفُونَ - بَعْدَ
الْعُرُوجِ إِلَى سَمَاءِ الْحَقِيقَةِ - أَتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا فِي الْوُجُودِ إِلَّا الْوَاحِدَ
الْحَقَّ . لَكِنْ مِنْهُمْ مَنْ كَانَ لَهُ هَذِهِ الْحَالُ عَرَفَانًا عَلَيْهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ صَارَ لَهُ
ذَلِكَ حَالًا ذَوْقِيًّا . وَانْتَفَتَ عَنْهُمْ الْكَثْرَةُ بِالْكَلِيَّةِ وَاسْتَغْرَقُوا بِالْفَرْدَانِيَّةِ
الْمَحْضَةِ وَاسْتَوْنِمَتْ فِيهَا عَقْرُطُهُمْ فَصَارُوا كُلُّهُمْ بَهْوَتَيْنِ فِيهِ ، وَلَمْ يَبْقَ فِيهِمْ مَتَسَعٌ
لِذِكْرِ غَيْرِ اللَّهِ ، وَلَا لَذِكْرِ أَنْفُسِهِمْ أَيْضًا . فَلَمْ يَكُنْ عَنْدهُمْ إِلَّا اللَّهُ ، فَسَكَرُوا
سَكْرًا دَفَعَ دُونَهُ سُلْطَانُ عَقُولِهِمْ ، فَقَالَ أَحَدُهُمْ « أَنَا الْحَقُّ » (أَيْ الْحَلَّاجُ)
وَقَالَ الْآخَرُ « سَبِّحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي ! » (أَيْ أَبُو يَزِيدَ الْبَسْطَامِيُّ) وَقَالَ
آخَرُ « مَا فِي الْجَبَّةِ إِلَّا اللَّهُ » (أَيْ الْحَلَّاجُ) . وَكَلَامُ الْعَشَّاقِ فِي حَالِ السَّكْرِ
يَطْوِي وَلَا يَحْكِي . فَلَمَّا خَفَ عَنْهُمْ سَكْرُهُمْ وَرَدُّوا إِلَى سُلْطَانِ الْعَقْلِ (أَيْ
حَالِ الصَّحْوِ الَّذِي فَضَّلَهُ أَبُو الْقَاسِمِ الْجَنِيدُ عَلَى حَالِ السَّكْرِ) الَّذِي هُوَ مِيزَانُ
اللَّهِ فِي أَرْضِهِ ، عَرَفُوا أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ حَقِيقَةُ الْإِتِّحَادِ ، بَلْ شَبْهُ الْإِتِّحَادِ
مِثْلَ قَوْلِ الْعَاشِقِ فِي حَالِ فُرْطِ عَشْقِهِ « أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا »
(وَهَذَا بِالنَّظْمِ عَلَى لِسَانِ الْحَلَّاجِ نَظْمًا وَهُوَ كَمَا يَلِي :

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانُ حَالِنَا بَدَنَانَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ :

أُرْسَلْتَ تَسْأَلُ عَنِّي كَيْفَ كُنْتُ وَمَا لَا قِيَّتَ بَعْدَكَ مِنْ هَمٍّ وَمِنْ حُزْنٍ
لَا كُنْتُ إِنْ كُنْتُ أَدْرِي كَيْفَ كُنْتُ وَلَا كُنْتُ إِنْ كُنْتُ أَدْرِي كَيْفَ لَمْ أَكُنْ

وقوله :

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له إياك إياك أن تبطل بالماء
ويستمر الغزالي في الدقاع عن الصوفية وشطحاتهم فيقول : « ولا بد
أن يفاجيء الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة
التي رآها هي صورة المرأة متحدة بها ، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن
الخمر لون الزجاج . وإذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه
استغفر وقال :

رق الزجاج وراقت الخمر قتشا بها قتشا كل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وفرق بين أن يقول : الخمر قدح ، وبين أن يقول : كأنه قدح ،
وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة « فناء » ، بل « فناء
الفناء » (وهو ما يسميه الجنيد مقام الجمع ويسميه الحلاج عين الجمع الذي
يؤدي إلى نظرية وحدة الشهود) لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه . فإنه
ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم
شعوره بنفسه فكان قد شعر بنفسه وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق
به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً . ووراء هذه الحقائق
أيضاً أسرار يطول الخوض فيها (١)

ومن الجدير ذكره أن الغزالي قد أشار لما أوردته من قبل على لسان
نيكلسون من أن الحلاج قد تأثر بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية

والمسيحية وهي قوطم أن الله خالق آدم على صورته ، فجعله أساساً لنظريته في خالق العالم ، فيقول الغزالي : « وعلمه الفردانية تمام سبع طبقات ، ثم بعده يستوى على عرش الوحدة ، ومنه يدبر الأمر لطبقات سمواته . فربما نظر الناظر إليه فأطاع القول بأن الله خالق آدم على صورة الرحمن ، إلى أن يعين النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول القائل « أنا الحق » و « سبحانه » بل كقوله لما وصى عليه السلام « مرضت فلم تعدني » و « كنت سمعه وبصره ولسانه » (١)

ولقد استشهد السراج الطوسي في بيان بعض ألفاظ الصوفية مثل « فلان صاب إشارة » معناه أن يكون كلاً له . شتملاً على اللطائف والاشارات وعلم المعارف ، استشهد بما قاله الحلاج نظماً دون أن يذكر اسمه . كما فعل الغزالي . لما لحقه من تهمة وشناعات . فيقول السراج الطوسي وقال بعضهم :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا فإذا أبصرتني أبصرتنا
نحن روحان معا في جسد ألبس الله علينا البدنا

وقال غيره (وهو للحلاج أيضاً) :

يامنية المتحنى أفنيتني بك عني
أدليتني منك حتى ظننت أنك أني

وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق في هواه ، فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب إليه من جبل الوريد ؟ (٢)

١ - المصدر السابق : ص ٦١ - ٦٢
٢ - السراج الطوسي : اللمع ص ٣٨

ويلاحظ على هذه الآيات أن المراج الطوسي قد أوردها على نحو
يوحى بأن الحلاج يخاطب انسانا آخر يحبه ، وليس على أنه خطاب موجه
إلى الرب سبحانه وتعالى .

وقد ورد هذان البيتان الأخيران عند « عبد الرحمن بن محمد الأنصاري
المعروف بابن الدباغ » باختلاف في الألفاظ حيث يقول :

أفنيته بك عني يا غاية المتمنى
أدنيته منك حتى ظننت أنك أنى

وهي تدل على أن المحبة قوية حتى أصبح لا يفهم الحب أن بينه وبين
محبوبه فرقا أصلا (١)

فمثل هذه الشطحات هي من النوع الذي ينتظمه موضوع المحبة وما
ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه ، ومن فناء في ذات الله المنفردة
بالبقاء ، وهذه المحبة هي التي تأثر بها الحلاج الذي اعدمه أهل السنة ببغداد
سنة ٣٠٩ هـ لأنه ادعى - في رأى الفقهاء - اتحاده الكامل بذات الله .

بقى إذن ، دفاع الحلاج عن نفسه ، وهو دفاع هام لأنه صاحب هذه
الشطحات وهو الذي يستطيع أن يدلنا على كنهه وحقيقة أقواله هذه ، ومن
أى نوع كانت هذه الشطحات . يقول القشيري على لسان الحلاج بصدد
معرفة الله : « إذا بلغ العبد الى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره
وحرس سره أن يستريح فيه غير خاطر الحق » (٢) وقال الحلاج لابراهيم

١ - ابن الدباغ : مشارق أنوار الغاوب ص ٨

٢ - القشيري : الرسالة ص ١٤٢

الخواص : « ماذا صنعت في هذه الأسفار وقطع هذه المفاوز ؟ قال بقيت في التوكل أصبح نفسي عليه . فقال الحسين : أفنيت عمرك في عمران باطنك ، فأين الفناء في التوحيد ؟ » (١)

وهنا يتطور التصوف عند الحلاج تطورا كاملا . فلم يصبح الطريق الروحي محصورا في مقام التوكل الذي يعتمد على السياحة والأسفار ، بل تخطاه إلى مقام هام جدا هو خلاصة ما انتهى إليه هذا المجهود المركز الذي بذلته أرواح الصوفيين ، لكي يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الالهي الشاملة لكل شيء ، ألا وهو « الفناء في التوحيد » أساسه المحبة المسكرة التي أفاض الغزالي في شرحها . يؤكد هذامرة أخرى هذا التعبير الصادق الأمين الذي تركه لنا الشاعر الروحي في الاسلام وشهيد التصوف الاسلامي حين قال : « من أسكرته أنوار التوحيد ، حجبته عن عبارة التجريد . بل من أسكرته أنوار التجريد ، نطق عن حقائق التوحيد ، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكشوم » (٢) وهنا لم يستطع الحلاج أن يكتم سره ، فباح بما في قلبه وشطح بلسانه ، فأباح جسده للفقهاء فصلبوه وقتلوه ثم أحرقوه .

ولكن الحلاج صاحب مقام الفناء عندها يفنى من سكره ، ويعود إلى عقله يقول لنا : « لا يستطيع أحد أن يقول أنا على الحقيقة إلا الله وحده » ولعل أصدق تعبير نختم به هذا الفصل من حياة الحلاج قوله :

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

١ - القشيري : الرسالة ص ٧٦

٢ - أخبار الحلاج : ص ١١٧

ثم قوله :

وَضُنُوا بِي حُلُولًا وَاتِّحَادًا وَقَلْبِي مِنْ سِوَى التَّوْحِيدِ خَالٍ
فحتى هذه اللحظة التي نؤرخ فيها للحلاج لا يستطيع أن يتهمنا أحد أننا
ندافع عن الحلاج ، بل هو الذي يدافع عن نفسه وينفي التهم الباطلة التي
وجهت إليه فقتلته أخذاً بالظاهر.

الفصل الخامس

الحلاج والحقيقة المحمدية

الفصل الخامس

إن المذهب الصوفي أنشأ اعتقاداً كانت له قوة جاذبة كبيرة جداً من الناحية الدينية لأنه كان يشبع حاجة للتقديس موجودة قبل عهد الاسلام فقد رفع هذا الاعتقاد محمداً إلى درجة فوق درجة الانسان ، حتى أوشك أن يرفعه إلى درجة الألوهية على حد قول آدم متز . أما المسلمون الأولون فقد كانوا معتدلين مقتصدين . فيحكى عن أبي بكر رضى الله عنه أنه دخل على حبيبته وهاديته النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو مسجى فقبله ثم بكى وقال : بأبي أنت وأمي يا نبي الله ، لا يجمع الله عليك موتتين . أما الموتة التي كتبت عليك فقد متها .

أما العلاج فإنه - وإن كان يعظم قدر عيسى عليه السلام - يبدأ في الفصل الأول من كتاب الطواصين بما يشبه أنشودة حماسية عن النبي محمد فيقول : « طس سراج من نور الخشب بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد . قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه في ذللك الأسرار . سماه الحق أمياً لجمع همته ، وحرهيا لعظم نعمته ، ومكيا لتمكينه عند قربه ، شرح صدره ، ورفع قدره وأوجب أمره ، فإظلم بدره ، ضلوع بدره من غمامة اليمامة ، وأشرقت شمس من ناحية تهامة ، وأضاء سراج من معدن الكرامة . ما أخبر إلا عن بصيرته ، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته . حضر فأحضر وأبصر فأخبر ، وأنذر فحدد . ما أبصره أسعد على التحقيق سوى الصديق ، لأنه دافعه ، ثم رافعه . ما عرفه عارف إلا جهل وصفه ، » والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق ، وهم يعلمون .

أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت . همتته
سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمته سبق القلم ، لأنه كان قبل
الأمم وهو سيد البرية الذي اسمه أحد ، ونعته أوجد . كان مشهوراً قبل
الحوادث ، والكواين والأكوان . ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل وبعد
البعث . هو الذي جلا الصدا عن الصدر المغلول . هو الذي أتى بكلام قديم
لا يحدث ولا مقول ولا مفعول ، فوقه غمامة برقت ، وتحتته برقة لمحت
وأشرقت وأمطرت وأثمرت . العلوم كلها قطارة من بحره ، الحكم كلها غرفة
من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره ، هو الأول في الوصلة ، هو الآخر
في النبوة . والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة . خرج عن ميم محمد وما
دخل في حايه أحد (١)

إن هذا النص الهام والخطير الذي أوردته هنا ، إنما يدل على أن العلاج
هو أول من تجاوز في تاريخ التصوف - في حبه لذات الله سبحانه ، إلى
أول مخلوقاته وهو نور محمد ، وذلك على العكس من رابعة العدوية في
مدرسة البصرة ، وأبي سعيد الخراز في مدرسة بغداد . فلقد شغل حب كل
منهما لله تعالى قلبه حب رسوله . أما النظرية العلاجية فإنها تنادي بأن
لرسول عليه السلام صورتين مختلفتين . صورته نوراً قد بما كان قبل أن
تكون الأكوان ومنه يستمد كل علم وعرفان . بل تجعل النظرية العلاجية
النور المحمدي مصدر الخلق جميعاً ، فمنه صدرت الموجودات . ومن
نوره ظهرت أنوار النبوات . وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور
الأزلي . وقد كانت الصورة الكاملة في سيدنا محمد خاتم النبيين ، وأول خلق
الله أجمعين . ولولاه أيضاً ما كان شمس ولا قمر ، ولا نجوم ولا أنهار

ثم صورته نبيا مرسلًا ، وكاننا مجدثًا تعين وجوده في زمان ومكان محدودين .
فلو لم يبعث محمد صلوات الله عليه كما يقول الحلاج ، لم تكتمل الحجة على
جميع الخلق ، وكان يرجو الكفار النجاة من النار .

ولقد تطورت هذه النظرية على أيدي بعض الصوفية حاملة أسماء مختلفة
كالتي نراها عند أبي بكر الكتاني الذي لقب نفسه بالغوث ، والذي لم
يتحدث عنه أحد من مؤرخي التصوف المحدثين على الرغم من أهميته ،
وأرجو أن أقدمه للقراء في وقت قريب إن شاء الله .

ولا شك في أن المخطط الروحاني الذي وضعه لنا الحلاج في هذا النص
إنما يؤدي إلى نظرية هامة تنادي بوحدة الأديان . وقد قلنا من قبل أن هذا
الاتجاه قد نشأ عنده بعد أن تحقق في ظاهر الشريعة ولم يتمذهب بمذهب
أحد من الأئمة جملة ، وإنما أخذ من كل مذهب أصعبه وأشدّه . فالحلاج
يرى أن الأديان جميعها وجهات نظر إلى حقيقة واحدة ، لأن أهل كل
دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين ، والجميع يشهدون شيئًا
واحدًا . وهم في ذلك محقون ، لأن الاختلاف لا بد أن يكون اختلافًا
في الأسماء والألقاب ، والمقصود في الجميع لا يختلف .

والحلاج ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائل
يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها ، ويريد بالناس العود
إلى الأساس الأول مصدر الأفسكار العليا ومصدر كل فهم أي
« الصيهور » .

وقد أثبتت من هذه النظرية ، نظرية حلاجية أخرى في الجبر ، لأنه
نتيجة طبيعية لهذه الوحدة . على أساس هذه النظرية لم يفرق الحلاج بين

عصيان فرعون وكفره ، وبين إيمان موسى الرسول الموحد . فعن عثمان ابن معاوية أنه قال : بات الحلاج في جامع دينور ومعه جماعة ، فسأله واحد منهم وقال : يا شيخ ما تقول فيما قال فرعون ؟ قال : كلمة حق . فقال : ما تقول فيما قال موسى ؟ قال : كلمة حق ، لأنهما كلمتان جرتا في الأبد كما جرتا في الأزل » (١)

بل نجد له تعبيرا آخر يصرح فيه بتصريحا تاما يؤكد هذا الاتجاه الأخير المتصل بنظريته في الجبر المنبثقة من نظريته في الحقيقة المحمدية ، حيث يقول : « الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم ، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » . (٢)

ويكفي هنا أن نستشهد بهذه القصة التالية فهي توضح لنا - دون مواربة - رأى الحلاج في الأديان المختلفة . فقد روى عن عبد الله بن طاهر الأزدي أنه قال : كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد وجرى علي لفظي أن قلت له : يا كلب . فمر بي الحسين بن منصور ونظر إلى شزرا وقال : لا تلبس كلبك ، وذهب سريعا . فلما فرغت من الخصامة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه . فاعتذرت إليه فرضى ثم قال : يا بني الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم . فمن لام أحدا ببطان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية و « القدرية مجوس هذه الأمة » مرة أخرى يهاجم الحلاج المعتزلة . واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الأديان

١ - أخبار الحلاج : ص ٤٨

٢ - المصدر السابق : ص ٥٣

هى ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف .
ثم قال .

تفكرت فى الأديان جداً محققاً فألفيتها أصلاً له شعب جما
فلا تطلبين للمرء ديناً فإنه يصد عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده جميع المعالى والمعانى فيفهما (١)

ولما كان الحلاج يؤمن بمذهب الجبر الذى يناقض مذهب القدرية ويخالفه
فإن ذلك يقتضى منه أن يفرق بين الإرادة والأمر . ولهذا نرى الحلاج
- النائر الروحى - لا يقسو على إبليس ، بل يشفق عليه فى رفضه السجود
لأدم . وبهذه المناسبة حاول الحلاج أن يقارن بين منزلة إبليس لإمام
الملائكة ومنزلة محمد لإمام الناس ، من الله . هذه المقارنة أدت إلى نظرية
هامية جداً تدعو دعوة خطيرة يصبح فيها الاسلام اجتماعاً كاملاً للإنسانية
قد غمرت لهم خطاياهم . فإلى هذه النظرية التى أشرت إليها فى الفصل الثالث
هذه النظرية عرضها لنا ماسنيون على النحو الذى نتبين فيه رغبة الحلاج
الاساسية فى توحيد طرق العبادة عند بنى الانسان فى روحها وحقيقتها ،
لتصطدم بالعقبة الكبرى - ويعنى بها ماسنيون ، خبث الناس المنافق : وهو
فى هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكى وعنوانها الكامل هو « طاسين
الأزل والإلتباس فى صحة الدعاوى بعكس المعانى » .

يقول الحلاج : إن ثمت مروجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله
الواحد المحجوبة عن العقل لا تبلغها ، وهما إبليس لإمام الملائكة فى السماء
ومحمد لإمام الناس على الأرض . كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية

الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة . بيد أنهما - وهما ببسبيل إعلان هذه الرسالة - قد توقفا في منتصف الطريق : فإن حرصهما الملح وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، وإعلانهما الشهادة لم يكف لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة . وفي « العهد » لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم . وفي المعراج توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهي ، دون أن يجرؤ على أن يصير نار موسى الكبرى ، والحلاج وقد تمثل محمداً بفسكره يحثه على التقدم والدخول في نار الإرادة حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن يفنى نفسه في موضوعه (وهو الله) ومحمد - قد أعاد الحج وأقام شعائره ، لكن بقي لإتمام الإسلام وذلك برد القبلة إلى القدس ، وإدخال الحج في العمرة . وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آت فيه تتجاوز صلوات كل الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكي متجاسرة على الدخول في نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيراً بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها .

وإبليس بتوقفه الذي ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذلك قد أثار ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها . ومع هذا ، فإن أولهما بلامنته التي لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق . والثاني بتأخير المؤقت . إنما يحسب حساب زمان تكرين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده ويتقدموه . فكلاهما إذن بمثابة صوة وحد من طبيعة صافية ، يقوم عند الرصيد الذي تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التي

تدخلها في الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقعة وخارقة على الطبيعة .

وليس معنى هذا أن العلاج يساوى هنا بين المصير النهائي لإبليس وبين المصير النهائي للنبي ، فان طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهى بطبعها منفصلة عن الاتحاد الصوفي) يجب أن يكون في بينونة مع الاصطفاء النهائي للمنذر بالطبيعة الانسانية (وهى مهياة لهذا الاتحاد) . إن الشيطان قد أبى - في بدء العالم - أن يتحد بالأمر الإلهي الذي دعاه إلى السجود لصورة صورته السابقة (آدم) وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التي لا مشاركة فيها ، حبها كما هي حبا يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها ، عنيدا في الشهادة بهذه الألوهية وفقا لطبيعته الملائكية ، دون أن يحسروا على الامتثال للبشرى الجديدة ، الفيض البسيط المتواضع الإلهي ، وهذا التجلي للواحد ، التجلي الذي يمثل صورة للواحد سابقة .

قال العلاج :

جحدوى	فيك	تقدیس	وعقلی	فيك	تهويس
وما	آدم	إلاك	ومن	في البيت	إبليس

إن في الفصل بين الله وبين الخلق الذي شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض في الله . والشيطان الذي بشر الملائكة بالشرعية ، سيدبش الناس بالخطيئة . وهذا التعلق المتجبر بحلال الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور المحسود ، مما جعله يحدث ثنائية في الوجود ، ويبغض الطبيعة الانسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذي يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق غير المكثرت لشيء أبداً

حتى أنه ليقول أن هذا العلم الإلهي يحبه في لعنته . وهذه المفارقة التي قدمت للإسلام على هذه الصورة : صور شيطان هو مؤمن موحّد يحجب لنفسه العذاب في حب الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها - أو ليس هذا بعينه هو المثل الذي احتذاه الحلاج الذي أراد أن يموت ضحية ملعونا مطرودا من حظيرة الإسلام ؟ كلا ، فإن الحلاج - وقد بقي متخلصا للشريعة والأخلاق - سبب موت ملعونا في قبول لمشيئة الله . بينما خدع الشيطان نفسه فأصر على الوقوف موقف العاشق المهجور المحتقر ، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتنال الواضح النهائي لأمر الله » (١) .

فإلى مصرع الحلاج إذن ، لنستكمل ملامح هذه الصورة التي رسمناها لأكبر شخصية صوفية في الإسلام ، بعد نضال مضني مرير ، ولنتختم به هذه الشخصية التي لعبت دورا هاما في تاريخ التصوف الإسلامي خاصة ، والتصوف العالمي على وجه العموم . فقصة مصرع الحلاج وما سبقها من محاكمة دارت أحداثها في مدينة بغداد ، يصحح أن تصبح مسرحية تراجيدية بطلها أسيتشهر في سبيل حبه لله . وإنها لتعيد إلى أذهاننا قصة انتحار سقراط ، راضيا كالحلاج ، في سبيل الوصول إلى الحقيقة .

الفصل السادس

مصرع الحلاج

الفصل السادس

ان مصرع الحلاج ليس من الأحداث العادية التي نمر عليها سريعا ، بل انه يعتبر نقطة تحول خطير في تاريخ التصوف الاسلامي عامة ، وفي تصوف الحلاج خاصة . هذه الحادثة ستظهر لنا حقيقة الموقف ، موقف خصومه منه ، وموقف غيرهم ممن أشفقوا عليه واعتبروه شهيد الحق . وسوف تظهر لنا أيضا معالم الطريق الروحي عند هذا التأثر . نقول إذن ، إن قصة مصرعه تنتمي لمنهجه في التصوف ، بل إنها جزء لا ينفصل عن بقية الأجزاء الأخرى التي عرضنا لها .

لقد تنبأ كثير من الصوفية بوقوع هذه الحادثة . بل إن الحلاج نفسه كان ينتظر هذا اليوم ويشير إليه كثيرا في أقواله . وهذا التنبؤ من جانب بعض الصوفية كان نتيجة حتمية لأحداث جرت بين الحلاج وبينهم . بل كانت - كما يقول بعض المؤرخين - نتيجة لدعاء خصومه من الصوفية عليه . مر هؤلاء الجنيد وعمرو بن عثمان المكي حين وقف كل منهما موقفا عدائيا من الحلاج .

أما خصومة الجنيد للحلاج فكان سببها هذا الحادث الذي رواه لنا أبو محمد الجسري حيث يقول : « كنت عند الجنيد ، إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر عليه قميصان وجلس سوية ثم قال للجنيد : ما الذي يصد الخلق عن رسوم الطبيعة ؟ فقال الجنيد : أرى في كلامك فضولا ! أي خشبة

نفسدها (وهذا تنبؤ من الجنيد بصلب الحلاج) فخرج الشاب حزينا وخرجت على أثره وقلت : رجل غريب قد أوحشه الشيخ ، فدخل المقابر وقعد في زاوية ووضع رأسه على ركبته . فأثمت الشاب وجلست بين يديه الأظفحة وأدأريه ، ثم قلت : الفتى من أين ؟ قال من بيضاء فارس ، إلا أنني ربيت بالبصرة . فاعتذرت منه للجنيد فقال : ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تعطى ولا تتعاطى .^(١)

ولكن هل ينسب الحلاج هذه الاساءة من شيخه ؟ إنه يريد أن يستمر في طريقه الروحي وأن يثبت للجنيد أنه سوف يبلغ في التصوف مبلغا لن يتناول إليه صوفي آخر . حينئذ مضى الحلاج في تحديه للجنيد وتعفيه في مساجد بغداد ، يطالبه بأن يخرج من سلبيته إلى إيجابية الدعوة الصوفية . هذه الإيجابية هي التي قتلته مصلوبا - فدخل مرة مسجد بغداد ، وأبو القاسم الجنيد يتكلم على المنبر ، فهتف به الحلاج على مسمع من الدنيا : يا أبا القاسم إن الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يحده في العلم فإن كنت في العلم فالزم مكانك ، وإلا فانزل فنزل الجنيد ولم يتكلم على الناس شهرا

ويكشر تحدى الحلاج للجنيد وبخاصة أنه سيد الطائفة وفي يده السيادة والزعامة ، فيوجه إليه يوما سؤالا متعمدا هادفا عن قيمة الإلهام الباطني بوصفه قاعدة من قواعد التقوى والعبادة ؟ ويرفض الجنيد الإجابة ، ويكرر الحلاج السؤال فيسميه الجنيد : « برجل المطامع » ويضحك الحلاج ساخرا^(٢)

ولكن الجنيد لا يصبر على ذلك كله ، فلم يسعه حينئذ إلا أن يهاجم
الحلاج جهره في غضب وفي تطرف ، ويرميه بالسحر والشعوذة . فعن
أحمد بن يونس قال : كنا في ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان في الحلاج
ونسبه إلى السحر والشعوذة والنيرنج ، وكان مجلسا خاصا غاصا بالمشايخ ،
فلم يتكلم أحد احتراماً للجنيد . فقال ابن خفيف : يا شيخ لا تطول ، ليس
إجابة الدعاء والإخبار عن الأسرار من النيرنجات والشعوذة
والسحر . فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف . فلما خرجنا أخبرت
الحلاج بذلك فضحك وقال : أما محمد بن خفيف فقد تعصب لله وسيؤجر
على ذلك . وأما أبو القاسم الجنيد فقد قال : إنه كذب ، ولكن قل له :
« سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون » ^(١) وتمضى الخصومة بين الجنيد
والحلاج إلى درجة تنبأ فيها الجنيد بنبوءه الصادقة « ستقتل » ويرد عليه
الحلاج بنبوءه لا تقل في صدقها عن صدق نبوءة الجنيد فيقول له : « نعم
وستمضى على قتلى » .

أما عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١ هـ) فكان علما إنكاره وكرهيته
أن الحلاج دخل مكة ولقى عمرا ، فلما دخل عليه قال له : الفقى من أين ؟
فقال الحلاج : لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه (أى الفراسة
عند الحلاج) ، فان الله تعالى يرى كل شيء . فنجل عمرو وحرد عليه ولم
يظهر وحشته حتى مضت مدة . ثم أشاع عنه أنه قال : يمكنى أن أتكلم
بمثل هذا القرآن » ^(٢)

١ - أخبار الحلاج : ص ٩٢

٢ - المصدر السابق : ص ٣٨

ويعطينا السراج الطوسي سببا آخر لخصومة المكي للحلاج قائلا : « كان عمرو بن عثمان المكي عنده حروف فيه شيء من العلوم الخاصة . فوقع في يد بعض تلامذته فأخذ الكتاب وهرب . فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال : سوف يقطع يديه ورجليه ويضرب رقبتة . يقال : أن الغلام الذي سرق منه ذلك الكتاب ، كان « الحسين بن منصور الحلاج » وقد هلك في ذلك وفعل به ما قال عمرو بن عثمان » (١)

وقد حكى ابن حجر العسقلاني عن عمرو المكي أنه كان يلعن الحلاج ويقول : لو قدرت عليه أقتله بيدي . : قيل : أيش الذي وجد الشيخ عليه ؟ قال : قرأت آية من كتاب الله فقال : يمكنني أن أولف مثله أو أتكلم به حكاية القشيري في الرسالة » (٢)

وحكاية القشيري هي أن عمرو بن عثمان المكي رأى الحسين بن منصور يكتب شيئا فقال : ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن . فدعا عليه وهجره : قال الشيوخ أن ما حصل به بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشيخ عليه » (٣)

أما عن الحلاج فقد تمنى هو نفسه ، قرب هذا اليوم الذي يقتل فيه لتخلص نفسه ويقترب من ربه الذي عشقه وأحبه ففنى فيه . وكان يستطيع الحلاج أن يرجع عن أقواله التي أخذ بها لكي ينجو ، ولكنه رفض . كما رفض سقراط - الهرب من السجن دفاعا عن الحقيقة ، فالحلاج كان صاحب

١ - السراج الطوسي : المع ص ٤٩٩

٢ - ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ج ٢ ص ٣١٤

٣ - القشيري : الرسالة ص ١٥١

دعوة ، ولا بد أن يخلص لها وأن يكون نموذجاً فريداً يحتذيه تلامذته ومريدوه ، حينئذ اختار العلاج الشهادة راضياً .

والدليل على أن العلاج قد فاض به الشوق إلى الله ، فحاول الخلاص من نفسه التي أتعبته كثيراً ، هو ما حكاه لنا أحمد بن القاسم الزاهد حيث يقول : « سمعت العلاج في سوق بغداد يصيح : يا أهل الاسلام أغثوني ! فليس يتركني ونفسي فأفسد بها ، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيعه . ثم أنشأ يقول :

حويت بكلى كل كالمك يا قدسى تكاشفنى حتى كأنيك في نفسى
أقلب قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتى منه وأنت به أنسى
فها أنا في حبس الحياة ممنوع عن الأنس فأقبضني إليك من الحبس^(١)

يضاف إلى ذلك كله ما رواه عبد الودود بن سعيد بن عبد الغنى الزاهد قال : رأيت العلاج دخل جامع المنصور وقال : أيها الناس اسمعوا مني واحدة . فاجتمع عليه خلق كثير ، فمنهم محب ، ومنهم منكـر . فقال : اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني ، فبكي بعض القوم . فتقدمت من بين الجماعة وقالت : يا شيخ كيف نقتل رجلاً يصلي ويصوم ويقرأ القرآن فقال : يا شيخ المعنى الذي به تحقن الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن فاقتلوني تؤجروا وأستريح . فبكي القوم ثم ذهب فتبعته إلى داره وقلت : يا شيخ ما معنى هذا ؟ فقال : ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من

من قتلى . فقلت له : كيف الطريق إلى الله تعالى ؟ قال . الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد . فقلت بآين . قال . من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا ثم قال :

أأنت أم أنا هذا في إلهين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين فأين ذاتك عنى حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حيث لا أين بيني وبينك إنني يزاحمني فأدفع يانيك إنني من البين فقلت له : هل لك أن تشرح هذه الآيات ؟ قال لا يسلم لأحد معناها إلا لرسول الله استحقاقا ولى تبعا^(١) .

وهكذا يقترب اليوم الموعود الذي ينتظره الحلاج بصبر فارغ ، وطرب نازع ، وشوق لجوج ، اليوم الذي تخلص فيه نفسه ويستريح من عذابها ، اليوم الذي لا يكون فيه حجاب بينه وبين ربه . حينئذ يتنبأ الحلاج بأنه سوف يصلب ، والشاهد على ذلك قول أحمد بن فاتك :

دكنا بنهاوند مع الحلاج وكان يوم النيروز . فسمعنا صوت البوق فقال الحلاج : أى شيء هذا ؟ فقلت يوم النيروز . فتأوه وقال : متى ننور ؟ فقلت : متى تعنى ؟ قال : يوم أصلب . فلما كان يوم صلبه بعد ثلاث عشرة نظر إلى من رأس الجزع وقال : يا أحمد نورنا ، فقلت : أيها الشيخ أهـل أتخفت ؟ (أى تلقيت هدايا رأس السنة) قال : بلى . أتخفت بالكشف واليقين . وأنا لما اتخفت به خجل غير أنى تعجلت الفرح^(٢) .

١ - المصدر السابق : ص ٧٥-٧٦

٢ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢٣٣ = ٢٣٣

فلنمعن إذن في تأريخنا للحوادث والأخبار التي دارت حول شخصية
الحلاج حتى نصل إلى اليوم المشهور ، يوم مصرع الحلاج . فنقول نقلا عن
الخطيب البغدادي أن الحلاج أقام ببغداد في أيام المقتدر بالله يصحب الصوفية
وينتسب إليهم ، والوزير إذ ذاك هو حامد بن العباس . فانتهى إليه أن
الحلاج قد أثر به وه واكتسب قلوب جماعة من الحشمة والحجاب في
دار السلطان وكذلك غلبان نصر القشوري الحاجب . وسبب ذلك أنه
كان يحيي الموتى . وأن الجن كانوا يخدمونه ويحضرون ما يختاره ويشتهي .
وأظهر أنه قد أحيا عدة من الطيور . وأظهر أبو علي الأوارجى لعل بن
عيسى أن محمد بن علي القنائي - وكان أحد الكتبة - يعبد الحلاج . وأنه
يدعو الناس إلى طاعته . فوجه علي بن عيسى إلى محمد بن علي القنائي من
كبس منزله وقبض عليه ، وأخذ علي بن عيسى يقرره حتى أقر أنه من
أصحاب الحلاج ، وحمل من داره إلى علي بن عيسى دفاتر ورقعا بخط
الحلاج ، فالتمس حامد بن العباس من المقتدر بالله أن يسلم إليه الحلاج ومن
وجد من دعائه . فدفعت عنه نصر الحاجب وكان يذكر عنه الميل إلى الحلاج ،
فجرد حامد في المسألة . فأمر المقتدر بالله أن يدفع إليه ، فقبض واحتفظ
به . وكان يخرج كل يوم إلى مجلسه ويتسقطه ليتعاق عليه بشيء يكون
سبيلا له إلى قتله ؛ فكان الحلاج لا يزيد على إظهار الشهادتين والتوحيد
وشرائع الإسلام .

ولما لم يجد الوزير طريقا إليه ، وكان يخشى مغبة الأمر لما كان للحلاج

من النفوذ حتى في رجال الدولة وقواد الجيش، عمد إلى تآليفه يفحصها وكانت مواد الاتهام كما يلي :

١ - مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة العباسية والدولة ، وهو أهم هذه التهم في رأبي لأنه سبب سياسي يخشاه الخلفاء والحكام وهو السبب الحقيقي لإعدامه .

٢ - اعتقاد دلائبه بالوحيته ، وأعتقد أن الحلاج لا ذنب له في ذلك على الإطلاق .

٣ - قوله « أنا الحق » ، وقد بينت حقيقة هذا القول في الفصل الرابع ورأينا كيف يمكن أن تؤوله تأويلا حسنا ونحمله على المعنى الموافق للكتاب والسنة .

٤ - أن الحجاج ليس بغرض ديني هام ، وهو السبب المباشر الذي أدين به الحلاج وأعدم بسببه .

علينا إذن أن نتبع كل مادة من هذه المواد الأربع لنصل في النهاية إلى الحقيقة التي يجب علينا أن نعتمد عليها في فهم شخصية الحلاج ، وفهم الطريق الروحي عنده ، ومعرفة سبب ثورته الروحية في الإسلام .

أولا : أما عن التهمة الأولى ، فقد ذكر ابن خلكان أنه وجد في كتاب «الشامل» في أصول الدين تصنيف العلامة أمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد الجويني ؛ فصلا ينبغي ذكره هنا ، والتنبيه على الوهم

الذى وقع فيه . فانه قال أن ثلاثة تواصروا على قلب الدولة ، والتعرض لأفساد المملكة ، واستعطاف القلوب واستمالتها ، وإرتاد كل واحد منهم قطراً ؛ أما الجنابي فأكناف الاحساء ، وابن المقفع توغل في أكناف بلاد الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد ، فحكم عليه صاحبها بالهلكة والقصور عن درك الأمنية لبعث أهل العراق عن الانخداع .

وهنا يكشف ابن خلكان التناقض الموجود في هذه القصة ويؤكد لنا أن هذا الكلام لا يستقيم عند أرباب التواريخ وذلك لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين في وقت واحد : أما الحلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما ، لأنهما كانا في عصر واحد ، ولكن لا أعلم هل اجتماعهما أم لا . والمراد بالجنابي هو أبو طاهر سليمان بن بهرام القرمطي ، رئيس القرامطة . وحديثهم وحرورهم وخروجهم على الخلفاء والملوك مشهور (١) . أما عن ابن المقفع فقد قتل سنة ١٤٥ هـ فيستبعد إذن اجتماعه معهما ، وكان قبل الحلاج بمدة طويلة في أيام الساماني والمنصور .

أما ابن كثير فيحاول أن يصحح موقف إمام الحرمين ؛ ويعطينا موقفاً آخر غير موقف ابن خلكان حيث يذهب إلى أن إمام الحرمين ربما قصد بقوله هذا أنه أراد ابن المقفع الخراساني الذي ادعى الربوبية وأوتى العمر واسمه عطاء ، وقد قتل نفسه بالسهم في سنة ١٦٣ هـ ولا يمكن اجتماعه مع الحلاج أيضاً . وإن أردنا تصحيح كلام إمام الحرمين فنذكر ثلاثة قد اجتمعوا

في وقت واحد على إضلال الناس وإفساد العقائد كما ذكر ، فيكون المراد بذلك "الحلاج" وهو الحسين بن منصور الذي ذكره، وابن السمعاني يعنى أن جعفر محمد بن علي . وأبو طاهر سليمان بن أبي سعيد الحسن بن بهرام أنجني في قمر مطي الذي قتل الحجاج وأخذ الحجر الأسود ، وطامز مزمونهب أسرار الكعبة . فهو لا يمكن اجتماعهم في وقت واحد^(١) . وقد وقعت أحداث القرمطي هذا سنة ٣١٧ هـ .

ويذكر جانب شيعي آخر عند الحلاج ، فكان فيما خاطبه به حامد - أول ما حم إليه : « أأست تعلم أنني قبضت عليك بدور الراسي وأحضرتك إلى وسط فذكرت في دفعة أنك المهدي » . وكان في الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحي وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى ، ومرتبة إلى مرتبة حتى يلتموا الغاية القصوى وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم ، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم . وجوابات لقوم كاتبه بالفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها ومن كتبت إليه ، ومدارج فيها ما يجري هذا المجرى . وفي بعضها صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج ، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب على عليه السلام ! كتابة لا يقف عليها إلا من تأملها^(٢) .

ويتضح من هذا كله أن أكبر تهمة وجهت إلى الحلاج وسببت قتله ، هي تهمة القرمطية ، ونعتقد أن هذا هو سر قتله لا غير ذلك . فدعوة كهذه

١ - ابن كثير : البداية والنهاية ج ١١ ص ١٤٣

٢ - الخليل البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٥-١٣٦

الثالث : أما التهمة الثالثة فقد تكلمنا عنها كثيرا وبيننا كيف يمكن تأويلها على نحو يتفق مع تعاليم الشرع . ورأينا أيضا كيف حاول الغزالي أن يعتذر عن هذا القول الذي تفوه به الحلاج في شطحة من شطحياته وفي سكرة من سكراته ، ففنى عن نفسه ولم يبق إلا بالله . فإذا تحدث أو نطق أو نظر أو سمع أو مشى فإنما يفعل ذلك كله بالله .

أضيف إلى ذلك أيضا أن الجنيد لم يستسغ هذا القول وهو « أنا الحق من الحلاج . فقد قيل أن الحلاج قال يوما للجنيد : « أنا الحق » . فقال له الجنيد أنت الحق ، أى خشبة تفسد فظهرت فراسته حتى صلب بعد ذلك . (١)

ومن الغريب حقا أن يقف الجنيد هذا الموقف العدائي من الحلاج وينكر عليه شطحياته ، ثم نراه يقف - فى نفس الوقت - من شطحيات أبي يزيد البسطامي موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به . وربما يرجع السبب فى ذلك إلى الحملة الشديدة التى أثّرت على شطحات الحلاج . فقد أورد لنا صاحب كتاب « اللمع » طرفا من تفسيرات الجنيد لشطحات أبي يزيد البسطامي وقد شرحها الجنيد وحللها بحيث ينفى ما يوهم ظاهرها ، إذ رأى أن الحال القصوى التى بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاه ، ومن لم يسبر غورها يرددها وينكرها (٢)

١ - الاسفرايينى : التبصير ص ٧٨

٢ - السراج الطوسى : اللمع ص ٤٥٩ - ٤٦٠

رابعاً : أما التهمة الرابعة والأخيرة فهي تنصل إلتصافاً وثيقاً بمنهج العلاج في التصوف ونظراته إلى الشريعة على أساس باطنى . ولم يكن هذا الاتجاه الباطنى قاصراً على العلاج ، بل هو موجود عند أشهر صوفية الاسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة . فأبو سعيد الخراز (ت ٢٨٦ هـ) مثلاً قد وصف أدب الصلاة وصفاً يخرجها عن مظهرها الخارجى ، وعن أن تكون مجرد حركات قيام وقعود وسجود ؛ حينئذ يقول الخراز : « إذا رفعت يديك في التكبير فلا يكن في قلبك إلا الكبرياء (أى لله تعالى) ، ولا يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من الله تعالى : حتى تنسى الدنيا والآخرة في كبريائه . ومعنى قوله هذا - كما يقول السراج الطوسى - أن العبد إذا قال الله أكبر ويكون في قلبه شيء غير الله فلا يكون صادقاً في قوله الله أكبر . ثم يقول الخراز : « وفيه العلم الجليل لأهل النهم ، وإذا ركع فالأدب في ركوعه : أن يتصب ويدنو ويتدلى حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش ، ثم يعظم الله تعالى حتى لا يكون في قلبه شيء أعظم من الله عز وجل ، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء . فإذا رفع رأسه وحمد الله يعلم أنه هو ذا يسمع ذلك ، وإذا سجد فالأدب في سجوده : أن لا يكون في قلبه عند السجود شيء أقرب إليه من الله تعالى ، لأن أقرب ما يكون العبد من ربه عند السجود ، فيجب أن ينزهه عن الأضداد بلسانه ، ولا يكون في قلبه أجل منه ، ولا أعز منه ، ويتم صلاته على هذا . ويكون معه من الخشية والهيبه ما يكاد ينوب . ولا يكون له في صلاته شغل أكثر من شغله بصلاته حتى لا يشتغل بشيء غير الذى هو واقف بين يديه في صلاته وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم . كل ذلك يعقل ما يقول وما يخاطب ولين

يخاطب ، حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذى قد دخل فى الصلاة (١).

والنموذج الآخر من التأويل لبعض أركان الاسلام نجده عند أبى القاسم الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) . فالصلاة عند الخراز هى الحج عند الجنيد الصوفى الألعى ، يعتبر هراء وهواء إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة التى يشتمل عليها . فالرحيل إلى الحج - عند الجنيد - هو الرحيل عن جميع الذنوب . وقطع مراحل الحج ، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله . وخلع الثياب للإحرام هو خلع صفات البشريه . والوقوف بعرفة هو التأمل فى الله لحظة واحدة . والإفاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هى رفض جميع الأغراض الجسدية . والطواف بالبيت هو إدراك الجمال الإلهى فى بيت الطهر . والسعى بين الصفا والمروة هو إدراك للصفاء والمروءة . وزيارة منى هى زهاب جميع المنى . ونحر القربان هو نحر لأسباب متاع الدنيا . ورمى الجمار هو رمى ما يصحب الحاج من أفكار جسدانية .

فما هو إذن موقف العلاج من أركان الاسلام وذلك بعد أن رأينا موقف كل من الخراز والجنيد . فقد رأينا كيف يحاول أبو سعيد الخراز أن يعطى للصلاة معنى رمزياً وباطنياً إلى جانب مظهرها الشرعى الذى يعتمد على حركات الجوارح . ومن بعده حاول أبو القاسم الجنيد أن يعطينا صورة روحية لمناسك الحج المختلفة يكاد يخرجها عن معناها المرسوم فى أذهان العامة . أقول إذن ، أن التهمة الرابعة التى تنحصر فى أن الحج ليس بفرض دينى عام . والى أدين بها العلاج ، ليست من الأسباب الحقيقية التى أدت إلى مقتله .

بل كانت - في اعتقادي - هي السبب المباشر الذي استطاع عن طريقه الوزير حامد بدهائه ومكره أن يستغلها حتى يثير القوم من جميع الفئات ضد الحلاج . وقبل أن أتكلم عن هذه التهمة ذاتها علينا أن نعرض لنوع آخر من التأويلات الباطنية التي حاولها الحلاج - في نظر بعض المؤرخين - بالنسبة لبعض أركان الإسلام .

فقد قيل أنه قد وجد للحلاج بعض الكتب التي تحتوى مثل هذه التأويلات منها : أنه إذا صام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر وأخذ في اليوم الرابع ورقات هندية وأفطر عليها أغناه عن صوم رمضان . وإذا صلى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك . وإذا تصدق في يوم واحد بجميع ما ملكه في ذلك اليوم أغناه عن الزكاة . وإذا صار إلى قبور الشهداء بمقابر قریش فأقام بها عشرة أيام يصلي ويدعو ويصوم ولا يفطر إلا على شيء يسير من خبز الشعير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة باقي عمره (١) . ويلاحظ على هذا كله أن من نقله إلينا هو ابن الجوزي السلمي المعروف بكراميته للتصوف .

أما تهمة الحج فقد قيل أنهم وجدوا له كتابا حكى فيه أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه ، أفرد في داره بيتا لا يلحقه شيء من النجاسة ، ولا يدخله أحد ، ومنع من تطرقه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام . فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ، جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم أمرا ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت ، وقدم إليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه ، فإذا فرغوا من أكلهم وغسل

أيديهم ، كما كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم ، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج (١) .

وهذا الحج هو ما يعرف باسم « الحج بالتهمة » ولعله كان نوعاً من انزعاج الروحي الذي يوجد عند أبي يزيد البسطامي في بعض شطحياته . ويلاحظ أيضاً أن الحج الشرعي هو الفرض الوحيد في الشريعة الإسلامية ، التي تجوز فيه النيابة ، أي أن ينوب إنسان عن آخر في أدائه ؛ وقد حاول الوزير بناء على المذهب الحلاجي في الاستغناء عن الحج ، أن يشبه أمره بأمر القرامطة النافرين الذين أرادوا هدم الكعبة .

وبعد هذه الاتهامات كلها - وبخاصة التهمة الأخيرة - والانتهاز من محاولتنا ربط كل واحدة منها بالأخرى ، التفت أبو عمر القاضي إلى الحلاج وقال له : من أين لك هذا ؟ قال : من « كتاب الإخلاص » للحسن البصري فقال أبو عمر : كذبت بإحلال الدم ، قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصري بمكة ، وليس فيه شيء مما ذكرته . فلما قال أبو عمر كذبت بإحلال الدم ، قال له حامد : أكتب بهذا . فتشاغل أبو عمر بكتاب الحلاج ، فأقبل حامد يطالبه بالكتاب بما قاله ، وهو يدافع ويتشاغل إلى أن مد حامد النواة من بين يديه إلى أبي عمر ، ودعا بدرج ورفعته إليه وألح عليه حامد بالمطالبة بالكتاب إلحاحاً لم يمكنه معه المخالعة ، فكتب بإحلال دمه ، وكتب بعده من حضر المجلس .

ولما تبين الحلاج ما وقع عليه اختيار المجلس ، نطق بقوله المشهور الذي أثرت سابقاً اليه والذي يجعلنا ويدعونا إلى أن ننسبه إلى المتصوفة السنيين

حيث قال : « ظهري حمى ، ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه ، واعتقادي الاسلام ، ومذهبي السنة ، وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح ، ولي كتب في السنة موجودة في الوراقين ، فالله الله في دمي » . ولم يزل يردد هذا القول والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس . ورد العلاج إلى موضعه الذي كان فيه ودفع حامد المحضر إلى الكاتب وأخبره بأن يكتب إلى المقتدر بالله بخبر المجلس وما جرى فيه ، وينفذ الجواب عنه :

وبعد تردد استمر ثلاثة أيام جاء الجواب من الخليفة بأن القضاة إذا كانوا قد أفتوا بقتله ، وأباحوا دمه ، فلتحضر محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة ، وليتقدم إليه بتسليمه وضربه ألف سوط ، فإن تلف تحت الضرب وإلا ضرب عنقه . فسر حامد بهذا الجواب وزال ما كان عليه من الاضطراب وأحضر محمد بن عبد الصمد وأقرأه إياه ، وتقدم إليه بتسليم العلاج ، فامتنع من ذلك وذكر أنه يتخوف أن ينتزع ، فأعلمه حامد أنه يبعث معه أحد غلمانه حتى يصيروا به إلى مجلس الشرطة في الجانب الغربي ، ووقع الاتفاق على أن يحضر بعد عشاء الآخرة ومعه جماعة من أصحابه ، وقوم على بغال مؤكفة يجرون بحرى الساسة ، ليجعل على واحد منها ويدخل في غمار القوم . وأوصاه أن يضربه ألف سوط ، فإن تلف حز رأسه واحتفظ به وأحرق جشته ، وقال له حامد : إن قال لك أجرى لك الفرات ذهباً وفضه فلا تقبل منه ! ولا ترفع الضرب عنه . فلما ركب غلمان حامد مع محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة حتى أوصلوه إلى الجسر انصرفوا ، وبات هناك صاحب الشرطة ورجاله مجتمعون حول المجلس .

فلما أصبح يوم الثلاثاء لست بقين من ذى القعدة (سنة ٣٠٩ هـ) أخرج "الحلاج إلى رحبة المجلس وأمر الجلال بضربه بالسوط ، واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم ، فضرب إلى تمام الألف سوط وما استعفى ولا تنوه . بل لما بلغ ستائة سوط ، قال لمحمد بن عبد الصمد : أدعني إليك فإن عندي نصيحة تعدل فتح القسطنطينية ، فقال له محمد : قد قيل لي أنك ستقول هذا وما هو أكثر منه ! وليس إلى رفع الضرب عنك سبيل ولما بلغ ألف سوط قطعت يده ثم رجله ثم يده ثم رجله ، وحن رأسه وأحرقت جثته . ولما صارت رماداً ألقيت في دجلة ، ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر ثم حمل إلى خراسان وطيف به في النواحي . وأقبل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوماً . واتفق أن زادت دجلة في تلك السنة زيادة فيها فضل ، فادعى أصحابه أن ذلك بسببه ، ولأن الرماد خالط الماء . وزعم أصحاب الحلاج أن المضروب عدو الحلاج ألقي شبيهه عليه (وهذا الاتجاه ذكرنا بما حدث لليسع عليه السلام) . وادعى بعضهم أنهم رأوه في ذلك اليوم بعد الذي عاينوه من أمره والحال الذي جرت عليه ، وهو راكب حماراً في طريق النهر وانفجر حوا به ، وقال لعلمكم مثل هؤلاء البقر الذين ظنوا أني أنا المضروب والمقتول ، وزعم بعضهم أن دابة حولت في صورته . وكان نصر الحاجب بعد ذلك يظهر الترضي له ويقول : إنه مظلوم ، وإنه رجل من العباد ، وأحضر جماعته من الوراقين وأحلفوا على أن لا يبيعوا شيئاً من كتب الحلاج ولا يشتروها (١) .

وبعد : فهذه قصة مصرع الحلاج ومأساته التاريخية التي أثارت القسوم وجعلتهم يلتفتون حوله ويتمسكون بمبادئه ويشيرون حوله الأساطير المختلفة ولكن بقي أمامنا حتى نستكمل ملامح هذه القصة التاريخية التي تمثل حلقة هامة من حلقات الفكر الاسلامي التي لا يمكن لنا أن نقلل من شأنها .

بقي أمامنا أن نتتبع الكلمات التي نطق بها الحلاج - الثائر الروحي في الاسلام - ونقلها - إلينا شهود يوم مقتله - وهذه الكلمات إن صحت من الناحية التاريخية ، فإما ستفسر لنا حقيقة التصوف عند الحلاج ، وتؤكد لنا صدق احواله .

فنبداً بما حدث بين السلاج وصديقه الشبلي الذي أنكر حاله نصف انكار أثناء محاكمته . فقد سئل الشبلي عن بعض أقوال الحلاج المشعرة بالربوبية فكان جوابه : « من يقول هذا يمنع » . ولم يكن جوابه هذا إلا مخافة أن يتهم مع الحلاج . هذه الحادثة التي وقعت بينهما سنتبين منها حقيقة موقف الحلاج من التوحيد . فعن ابراهيم بن فائق قال : لما أتى بالحسين بن منصور ليصلب ، رأى الخشبة والمسامير فضجك كثيراً حتى دمعت عيناه . ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي فيما بينهم فقال له : يا أبا بكر هل معك سجادة لك ؟ فقال : بلى يا شيخ : قال : افرشها لي . ففرشها فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريباً منه . فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى « لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » . وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » . فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته : اللهم إنك المتجلى عن كل جهة ، المتخلى من كل جهة . بحق قيامك بحقي ، وبحق قيامي بحقك . وقيامي بحقك يخالف قيامك بحقي .

فإن قيامي بحقوقك ناسونية ، وقيامك بحقي لا هويتية . وكما أن ناسونيتي مستهلكة في لا هويتك (أى الفناء وليس الاتحاد كما يدعى البعض) غير مازجة إياها ، فلا هويتك مسئولية على ناسونيتي غير بماسة لها (وهذا يعبر عن نظرية الجبر وليس نظرية الحلول كما يدعى أعداء العلاج) وبحق قدمك على حدثي ، وحق حدثي تمت ملايس قدمك ، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها علي ، حيث غيبت أغيارى عما كشفت لي من مطالع وجهك وحرمت علي غيرى ما أثبت لي من النظر في مكنونات سرك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا إليك . فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد ، ثم سكنت وناجى سرا . فتقدم أبو الحارث السيف لطمه لطمه هشم أنفه وسال الدم على شبيه . فصاح الشبلي ومزق ثوبه (١)

وقد حرص الشبلي كل الحرص على ألا يبوح بسرهم فلم يقتل مستخدما مبدأ النقية وكثيرا ما كان يقدم النصيح لصديقه العلاج أن يتستر وراء الرمز وأن يجعل علاقته بربه في مقام السكر دائما . وهذا المنهج السلبي عند الشبلي يؤكد قوله حين وقف على العلاج وهو مصلوب : ألم ننهك عن العالمين (٢) .

ولا شك أن الفترة التي سبقت قتل العلاج ، أى عندما كان مصلوبا قد شهدت مرحلة من أهم مراحل الطريق الروحي عنده . فقد فاضت نفسه

(١) أخبار العلاج : ص ٧-٨

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢١

(۲-۱) الخطيب البغدادي : ۸ ص ۱۳۱ - ۱۳۲

نأس من الخلاج حسين ضرب وكان يقول مع كل سوط : احد ، احد (١) .
وهذه الحادثة إنما تذكرنا بما وقع في الصدر الاسلامي الأول . فقد قيل أن
ورقة بن نوفل كان يمر ببلال مؤذن الرسول ﷺ وهو يعذب وهو يقول
أحد أحد . فيقول ابن نوفل ، أحد أحد الله يا بلال .

أما أبو العباس أحمد بن سهل بن عطاء (ت ٣٠٩ هـ) وهو صديق للخلاج
وقف بجانبه في محنته ، وكان يصوب اعتقاده . فقد سأله الوزير حامد (وهو
عدو الخلاج الأول) عن رأيه في أقوال الخلاج فكان جوابه : « مالك ولهذا ،
عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم ، مالك وللكلام
هؤلاء السادة » . فأمر الوزير بضربه ، فما زال يضرب حتى سال الدم من
منخريه وحمل إلى منزله . فقال أبو العباس : اللهم أقتله أخبث قتله ، واقطع
يديه ورجليه . ومات أبو العباس بعد ذلك بسبعة أيام (أى قبل الخلاج بخمسة
عشر يوما) وقتل حامد بن العباس (الوزير) أفضع قتلة وأوحشها ، بعد أن
قضعت يداه ورجلاه ، وأجرق داره ، وكانوا يقولون أدركته دعوة أبي
العباس بن عطاء (٢) . وأقول أنا أنه قد نال جزاء ما فعله بالخلاج .

هذا هو موقف أصدقاء الخلاج من الصوفية ، بقي موقف أحد الفقهاء
وهو أبي العباس بن سريج (القاضي) فكان إذا سئل عنه يقول : هذا رجل قد
خفى على حاله وما أقول فيه شيئا » . ويعطينا الديار بكرى مثالا لهذا الموقف
الذي يجب أن يسير على هديه كل مسلم مؤمن قبل أن يطلق أحكامه على غيره

(١) المصدر السابق : ص ١٣١

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨

من المسلمين فيقول : « وهذا شبيه بكلام عمر بن عبد العزيز وقد سئل عن علي ومعاوية فقال : دماؤهم قد طهر الله منها سيوفنا ، أفلا يطهر من الخوض فيها ألسنتنا » . ويعلق الديار بكري على هذا بقوله : وهكذا ينبغي لمن يخاف الله تعالى أن لا يكفر أحداً من أهل القبلة بكلام يصدر منه يحتمل التأويل على الحق والباطل ، فان الإخراج من الاسلام عظيم ، ولا يسارع به إلا جاهل » (١) .

وثمة رواية أخرى تعطينا موقفاً إيجابياً لابن سريج القاضي والفقيه يختلف عن موقفه السابق ، فعن ابراهيم بن شيبان قال : دخلت على ابن سريج يوم قتل الخلاج فقات : يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل ؟ قال : لعلمهم نسوا قول الله تعالى : « أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله » .

وقال الواسطي : « قلت لابن سريج : ما تقول في الخلاج ؟ قال : أما أنا أراه حافظاً للقرآن عالماً به ، ماهراً في الفقه ، عالماً بالحديث والأخبار والسنن ، صائماً الدهر ، قائماً الليل يعظ ويبكي ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره » (٢) .

هذه هي الصورة الإسلامية الحقة التي يضعها التاريخ ويصور فيها الخلاج تائراً من ثوار الفكر الإسلامي في أرقى منابها ألا وهو الطريق الروحي الذي لم يشهد من قبل شهيداً مثل الخلاج . فان مصرعه ومادار حوله من

١ - الديار بكري : تاريخ الخيس - ٢ ص ٣٧٩

٢ - أخبار الخلاج : ص ١٠٦ - ١٠٧

اعتقادات وأساطير ، إنما يذكرنا — على حد قول ماسنيون — بما حدث للمسيح . فقد ادعى هذا المستشرق أن العلاج قد حقق أسطورة جبل « الجليجة » على حد قول أحد رجال الدولة التركية لاجدى المسيحيات بلهجة لا تخفى من التهكم ، وذلك لأن المسيح عند المسلمين ، لا يمكن أن يكون قد تلم ولا قتل على الصليب . ومنحى حياة العلاج كله ، ومناظر محاكمته كلها تجعل العلاج يشبه المسيح ظاهريا . لكن أكان على شعور بهذا إبان حياته ؟ ^(١)

لابد أن تكون الاجابة هنا عل هذا السؤال وفق العقيدة الدينية الاسلامية في تصويرها للمسيح . ولهذا فان إجابتي تختلف تماما عن إجابة ماسنيون التي يقول فيها أن انتظار العلاج للمسيح « المهدي » والحاكم ليبدو في موافقه منذ « نذره » في مكة حتى حريقه المطفأ باسم المسيح حتى النار المقدسة التي أحضئت في يوم السبت المقدس بمدينة القدس ^(٢) .

أما الجواب عندى فهو أن العلاج لم يرض لنفسه أن يكون شبيها للمسيح ، وذلك لعلمه الاسلامى الحقيقى بأنه لم يصلب ولم يقتل ، إذن ، أليس هناك فى الاسلام من يكون نموذجا حيا ومثالا بطويا يجتذبه العلاج ويتشبه به ؟ إن هذا هو ما حدث بالفعل ويؤكد كده ما قاله أحد الشعراء بعد ذلك على لسان العلاج واصفا حاله :

١ - عبد الرحمن بدوى : شخصيات تلمقة ص ٩١

٢ - المصدر السابق : ص ٩١

أنا الحسين أنا الحلاج يا فقراء .°. ذوبت سندانهم من عظم برهاني
أنا الذي شاع ذكرى بالمسلا الأعلى .°. حاجت قطني بتقواي وإيماني
أفتوا علي وقالوا قد طغى وبغى .°. حاشا من البغى لكن صرت رباني
أصبح فيهم كما صاح الفقى البدوى .°. وأهدم بغداد ماخلى لها أركان
لكن سمعت رجال الله قائلة .°. فمت شهيداً كما مات ابن عفان
والخضر واقف قبالي لا يكلمنى .°. والأربعين يقولون هكذا كانى
حتى أتى القطب والأقطاب تتبعه .°. ثلاثمائة وهم يتلون قرآنى
وهذه قصة الحلاج قد فرغت .°. هم أحرقوه وكانوا الكل عميان
بعد الصلاة على المختار سيدنا .°. خير البرية بعث من نسل عدنان
والمسلمين عليهم دائماً أبدا .°. منى سلام فهم أهلى وجيرانى^(١)

وهكذا - إلى جانب هذا الدفاع الذى نراه في الآيات السابقة عن حقيقة
التصوف عند الحلاج ومدى ولايته وكراماته وقربه من الله - نرى الحلاج
قد أراد ، كما ورد في البيت الخامس ، أن يموت شهيداً كما مات عثمان بن عفان
وهو يقرأ القرآن والمصحف بين يديه ، ولم يمت الحلاج أيضاً إلا بعد أن صلى
ركعتين وتلى آيات من القرآن . وهذا المقام لانجده إلا عند الصوفية الذين
وصلوا إلى أعلى مراتب ومراحل الطريق الروحى ، وهو ما يسمى «مقام
التمكين» وهو غير مقام التلوين . فقد اعتبر الصوفية عثمان بن عفان مختصاً

بالتمكن الذى هو أعلى مراتب التحقيق . والدليل على تخصيصه بذلك وبالثبات والاستقامة ما روى عنه أنه يوم قتل لم يرح من موضعه، ولم يأذن لأحد بالقتال ولا وضع المصحف من حجره إلى أن قتل ، وسال الدم على المصحف وتلطخ بأدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية « فسيكفيكم الله وهو السميع العليم »^(١) وكذا الحلاج لم يتأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه . وكان يقول مع كل سوط من الألف : أحد ، أحد .

ولم تنته مأساة الحلاج بقتله مصلوبا ، بل استمرت هذه المأساة وتكررت أحداثها فى شخص آخر من أهل الحلاج وهو ولده . وكان القدر أراد أن يكون شيئا مرة أخرى بالإمام على الذى آبتلى هو وأهل بيته بالقتل وأراقة الدماء . فقد ذكر لنا ابن حجر العسقلانى عن أبى طاهر الديلمى أنه قال : « صار إن الأمير معز الدولة وهو بالاهواز ، ابن الحلاج الذى قتل عندكم ببغداد ، وكان يدعى ما يدعى . فقال أنا أرد يدك هذه المقطوعة حتى لا تنكر منها شيئا ، وأرد على كاتبك الأعور عينه الذاهبة حتى يبصر بها ، ثم أمشى على الماء وأنت ترانى . فقال لى الأمير : ما عندك فى هذا ؟ فقلت : يرد أمره إلى . قال : قد فعلت . فأخذته فأمرت بقطع يده فقطعت ، ثم قلت أردد الآن يدك حتى نعلم أنك نصدق . ثم أمرت بعينه فخلعت ، ثم قلت أردد الآن عينك ، ثم أمرت بعمله إلى الماء وقلت امش الآن على الماء حتى ننظر . فلم يفعل من هذا شيئا فألقيناه فى الماء ولم يزل فيه حتى غرق »^(٢) .

١ - المراج الطوسى : اللع ص ١٧٦

٢ - ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ٢ ص ٣١٥

ولا يفوتني ، قبل أن أترك هذه الشخصية الصوفية العالمية ، أن أشير إلى نقطة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي ، وهي أن العلاج بحياته كلها بما فيها من سياحة وأسفار وترحال ، وبما فيها من شهرة طبقت الآفاق حتى خاف أصحاب السلطان من نفوذه وقوة مردييه فوجهوا إليه تمها عديدة انتهت بمصرعه ، أقول أن هذه الشخصية الفذة قد أثرت كثيراً في إظهار فرقة خاصه تكونت في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (أي الرابع الهجري) . هذه الفرقة هي « إخوان الصفا » التي يبدو في آرائهم سمات مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزعات السياسية منه بين حين وآخر . ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور . ونتبين منه ما كان يختلج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ، هذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون أيضاً بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح . وهذا الاتجاه يذكرنا بالمنهج الخاص الذي كان يتبعه العلاج في شطحاته الصوفية . هذا الأسلوب الإيجابي الذي يظهر في أنه لم يتخذ التقية عنواناً لحياته الروحية . وذلك على الرغم من تحذير معظم الصوفية المعاصرين له في اتباع هذا الأسلوب الخاص . وكان أكثرهم انتقاداً له - خوفاً عليه وحرصاً على حياته - هو أبو بكر الشبلي الذي كان امتداداً للعلاج . ولكن العلاج فضل الموت مصلوباً على أن يرجع عن مذهبه الإيجابي ، وليكون الفدائي الأول في الطريق الروحي إلى الله .

يضاف إلى ذلك كله ، أن إخوان الصفا كانوا يؤولون الحج إلى مكة

بأنه مثل ضربه الله لطوف الانسان على هذه الأرض ، وأوجبوا على الانسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جهده ، فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير حظاً من ماله ، وعلى ذى العلم أن يعلم أخاه الجاهل ، غير أن العلم حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا (١) . وهذا كله رأينا عند الحلاج مما يجعلنى أقول : « إن الحلاج كان أحد هؤلاء الذين مهدوا لظهور هذه الفرقة ، أو بتعبير أدق : كان أحد مؤسسى هذه الطائفة » .

الفصل السابع

الحلاج بين نظريتي

وحدة الشهود - وحدة الوجود

الفصل السابع

الحلاج بين نظريتي

وحدة الشهود ووحدة الوجود

في مجال الحديث عن شخصية الحلاج في التصوف الإسلامي ، وثورته الروحية في الإسلام ، يجب علينا منذ هذه اللحظة أن نحدد موقف الحلاج من نظريتين هامتين لعبت كل واحدة منهما دوراً خطيراً في العالم الإسلامي وهما نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود . الأولى تعبر تعبيراً صادقا عن التوحيد القائم على أساس من الكتاب والسنة ، والأخرى تعبر عن التوحيد تعبيراً عقليا نظريا فجاءت مخالفة تماما للروح الإسلامية وعقيدة المسلمين فكانت فلسفية أكثر منها ذوقية .

فان أقصى ما يصل إليه التصوف السني الإسلامي في طريق المعرفة هو شهود الله والتعرف عليه والانصال المباشر بين العارف وربّه والقرب منه . أما التصوف الفلسفي الإشراقي ، فالمعرفة فيه قائمة على أساس نظرية هامة في الوجود تسمى بوحدة الوجود . و فرق كبير بين هاتين النظريتين في الفكر الإسلامي . ولما كان هناك من يخلط بينهما ، فيجب علينا أن نميز بينهما تمييزاً واضحاً ، وعلينا أيضاً توضيح الأسس الجوهرية التي قامت عليها كل نظرية . وقد نرى بعض التشابه في الأفكار التي وردت عند أصحاب هاتين النظريتين ، إلا أننا سوف نلمح حتماً اختلافاً حقيقياً في الغاية التي يقشدها كل منهما .

إن الصوفي الذي يعاني حالاً أو تجريبية صوفية تصل به إلى مقام الجمع أو وحدة الشهود ، يختلف كل الاختلاف عن هذا الذي لا تتصل أقواله بتجربة صوفية ، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما هي عند الصوفية من أهل السنة ، لكن يقصد بها نظرية وحدة الحقيقة الوجودية كما هي عند محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ . أى أن هناك فرقاً كبيراً بين من يقول « لا إله إلا الله » وبين هذا الذي يقول « لا موجود على الحقيقة إلا الله ... »

فوحدة الشهود إذن حال ، وليست علماً أو اعتقاداً . ولا تخضع لوصف ولا تفسير . وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية وهي الحال التي يسميها الصوفية المسلمون بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع . من أشهر هؤلاء الصوفية رجال عرفوا في العالم الإسلامي وكانت لهم قدم راسخة في الطريق الروحي إلى الله من أمثال : أبي سعيد الخراز ، وأبي القاسم الجنيد ، والحلاج وأبي بكر الشبلي . وأصحاب هذه النظرية إنما هم رجال فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله ، فلم يشاهدوا في الوجود غيره .

أما عن نظرية وحدة الوجود - كما هي عند ابن عربي - فإنها لا تعبر عن اتصاله هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه ، بل هي تعبير فلسفي وجودي عن وحدة الحق والخلق .

ونضيف إلى هذه الفروق الجوهرية بين النظريتين فروقاً أخرى ننبه إليها القارئ . فوحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربّه وهو اتصال روحي ومعرفه قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما ، وهذا الاتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق ، بين الله والإنسان ، الله الذي

يختلف في ذاته وصفاته عن الانسان كما جاء في الكتاب والسنة . ونحن في ميدان وحدة الشهود يجب أن نؤكد هذا باستمرار بأنه ليس هناك أى شبه على الإطلاق بين الله وما سوى الله . فالمسافة لانهائية بينهما ، فالقرب هنا قرب المعرفة والمحبة فقط لاغير .

أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فكرتين خارجتين على العقيدة الاسلامية هما الاتحاد والحلول . أى إتحاد الانسان بالله ، أو بتعبير أصدق ، محاولة تأنيس الله أى إعطاء الله صفات البشر والمخلوقات وكل ما يفيد التشبيه والتجسيم كما حدث في عقيدة اليهود . والحلول الذى يعبر عن تأليه الانسان وحلول اللاهوت في الناسوت كما حدث في المسيحية . فالإتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق ، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق . أما الاسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا الحلول ، بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق لأن الله « ليس كمثل شئ » . وعلى هذا الأساس المتين في عقيدة التوحيد نستطيع أن نفرق تماما بين نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود ، وعلى هذا الأساس أيضا نستطيع أن نحدد موقفنا من الحلاج دون تحيز أو هوى على الإطلاق .

ولكن كيف وصل التصوف السني الاسلامي إلى هذه النظرية التي تعبر عن مواجيد الصوفية وأذواقهم وأحوالهم التي ترد عليهم حسب صفاء أوقاتهم ونقاء سريرتهم ؟ لقد أجمع الصوفية المسلمون أن النفس الانسانية هي محل الأخلاق المذمومة . ويعنون بها ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله مثل الكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال . ولذلك فإن معالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها أتم من مقاساة

الجوع والعاش والسهر وغير ذلك من المجاهدات على حد قول الحسن البصري .
فبلامة النفس إذن في مخالفتها ، وبلاؤها في متابعتها .

ومعرفة النفس عندهم مرتبة لا يتم كمالها إلا بمعرفة الرب ويؤكد ذلك
الخبر « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وكذلك الآية « وأما من خاف
مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى » . فان أول ما يلزم
تعبد علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها .

أما القلب - فمثل الروح - محل الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة .
ولكن الروح - وهي محل المحبة - أشرف عند الصوفية من القلب الذي هو
محل المعرفة . فكأن المحبة عندهم منزلة أرفع وأسمى منزلة من المعرفة . أى أن
غاية ما يصل إليه الصوفي العارف هي محبة الله له كما عبر عن ذلك معروف
الكرخي في بغداد ورابعة العدوية في البصرة . ولا بد من تعاون الروح
والقلب ليصل الصوفي الحق إلى غايته المنشودة وهي معرفة الله معرفة ذوقية
قلبية . إذ المحبة الإلهية وحدها - لا التعقل والنظر - هي الطريق الوحيد المضمون
الموصل إلى تلك المعرفة .

فالحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه عنصرا « الذوق » و « النزوع »
أى الإدراك الذوقي لماهية المحبوب وهو الذى نسميه المعرفة والإقبال الكلى عليه
وهو ما نسميه بالنزوع على حد قول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيف . ويؤكد
لنا هذا كله منهج الصوفية في المعرفة بالله . فمعرفتهم ليست وليدة العقل ،
ولست علما صوريا . بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل والحس معا . فهي
نور يقذفه الله في قلب من أحبه ، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي
وهو ما يسمى بالعلم اللدني الذى خص به الخضر « وعلمناه من لدنا علما » ،
وهو العلم الحضورى الاتصالي الشهودى .

ومعنى ذلك كله أنه عندما يكون الموضوع معروضا للنظر وترفع الحجب فلا بد أن يحصل للنفس إشراق حضورى على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها ، ولا يكون ذلك عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة في النفس كما يقول أصحاب المعرفة البحثية الاستدلالية الذين يعتمدون على البحث والبرهان لا غير . وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تضام جوانبها بالاشراق تدرك الموضوع الحاضر . ولا تكون قدرة النفس على استحضار الموضوع الا في حالة مفارقتها للبدن وتحريدها عن علائقه . والحضور يكون بقدر تسلط النفس على الجسد وقهرها لشهواته وملذاته . ونخلص من ذلك كله أن القهر والمحبة علاقتان تنتظمان المعرفة الصوفية الذوقية الباطنة . ويصبح الصوفية إذن هم هؤلاء الذين صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا من الحق . فاذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لاماكين ولا مملوكين . ويصير الصوفية هنا هم المصطفين الأخيار والذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

ولكن إذا ماورد الانسان حياض المعرفة ، هل يتأتى له أن يعمل ما يخالف الشريعة ؟ هل الباطن وهو المعرفة التي وصل اليها يخالف الظاهر ؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة ؟ الاجابة على هذا كله نقول أن معظم الصوفية قد بالغوا في تحذير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية ، والحصول في عين القرب عندما يبذلون أنفسهم في طريق الجهد والمجاهدة ، فيسقطون التكاليف ويرفعونها وينشرون الإباحية . ومعظم أقوال الصوفية الصادقين تدور حول الإهتمام بالشريعة والقيام بالواجبات الدينية . بل أوجسوا خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، فألحوا في المطالبة بظاهر

الشرع لأنه في نظرهم هو الباب الموصل إلى عالم الباطن . وذلك لأن كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل . والشرعة هي الباب المؤدية إلى انكشاف المعرفة « وائتو البيوت من أبوابها » . والأساس الذي بنى عليه الصوفية عملهم عند ربطه بعلم الشرعة ، هذا الأساس هو التقوى وهي رتبة بين الخوف والرجاء حيث يسيرا في أعمال العبد وسائر نياته متلازمين مقتربين . فبامتزاج الخوف والرجاء في نفس العبد والسير على مقتضاهما ينتج الحب لله وحسن العبودية له . قال تعالى : « ولباس التقوى ذلك خير » يضاف إلى ذلك قوله : « إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين » أى يطلبون منا خوفاً ورجاءاً .

وقد أدى مقام الخوف والرجاء عند أبي القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) إلى حالتى القبض والبسط . فإذا قبضه الله بالخوف أفناه عن نفسه ، وإذا بسطه بالرجاء رده على نفسه . ويؤدي هذا أبضاً إلى خال الفناء والجمع والتفرقة . والجمع عنده وعند غيره من الصوفية هو أن يشهد الحق وإثباته . أما التفرقة فعنها رؤية الخلق ومشاهدتهم .

ثم نرى مظهراً آخر من مظاهر مشاهدة الحق والفناء في حبه ويتجلى هذا الحب واضحاً في حال الفناء عن الآلام . فلقد صارت هذه الحال منذ القرن الثالث الهجرى من المناقب الرئيسية للصوفي الحق . وكان ذلك بفضل الصوفي البغدادي السرى السقطي المتوفى عام ٢٥٨ هـ وأستاذ الجنيد ، الذى بلغ به مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لمسا أحس بألمه . وإنما يدل ذلك الفناء عن الآلام على أن كمال الاستغراق في حب الله ينزل الاحساس

بالنفس بالكلية . بل كان لهذا الحب والعشق دلائله وعلاماته على جسد السرى السقطى الذى أضناه الحب ، فأصبح جسده سقيما دفنا مضمنيا كأجهد ما يكون . ولا أدل على صدق السرى فى أنه غرق فى مقام الفناء فى الله نتيجة عشقه له حتى يلبس جلده على عظمه من فرط محبته لله ، ليس أدل من هذه الآيات التى أهداها إلى تلميذه أبى القاسم الجنيد :

ولما إدعيت الحب قالت كذبتنى .°. فإلى أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى ياصق الظهر بالحشا .°. وتذبل حتى لا تجيب المتاديا

وتنحل حتى لا يلقى لك الهوى .°. سوى مقلة تبكى بها وتناجيا

وإذا انتقلنا إلى صوفي آخر فأننا نرى مقام الفناء والبقاء يتخذ مرحلة جديدة عند أبى سعيد الخراز المتوفى عام ٥٢٨٦ هـ تنقسم بطابع المعرفة . ولا شك فى أن الفناء والبقاء من أهم المقامات التى بنى عليها التصوف الا .لامى . بل أن مدار المقامات والأحوال جميعها ترجع إلى هذا المقام بمعانيه المختلفة . فان غاية ما ينشده الصوفي العارف الصادق هو أن يفنى عن نفسه وصفاته ، ويبقى بصفات الحق ثم يفنى العارف عن صفات الحق بشهوده الحق ، ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه فى وجود الحق ، وهو ما يسمى بفناء الفناء الذى يظهر كثيرا عند الجنيد والحلاج وأبى بكر الشبلى المتوفى عام ٥٣٣٤ هـ .

إن هذه المرحلة الأخيرة وهى فناء الفناء تتخذ نظرية جديدة عند الجنيد وهى نظرية « وحدة الشهود » التى تتصل اتصالا وثيقا باصول التوحيد والمعرفة وذلك عند الرجوع بالتوحيد الصوفى إلى جبلة النفس الانسانية التى يتجلى فى صفتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من

شوائب البدن وكدهوراته . وسند هذا كله الآية القرآنية المعروفة بآية « الميثاق » لقوله تعالى « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى » . وكل هذا لا يتم عند الجنيد إلا على أساس حال الصحو الذى فضله على حال السكر . فحال الصحو هو أساس الكشف والمعرفة ، وذلك عندما يتحقق الصوفي من بقاء ذاته مع فناء صفاته . أما السكر فلا يؤدى إلى المعرفة الحقيقية ، بل هو حجاب يحجب النفس عن الكشف والمشاهدة ، لأن السكر هو توهم فناء الذات مع بقاء الصفات .

أما الحلّاج النّاثر الروحى فى الاسلام والذى قتله الفقهاء عام ٣٠٩ هـ فقد كان أحد هؤلاء الذين فنوا عن حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله . فلم يشاهدوا فى الوجود غير الله . وقد فاضت بالحلاج عاطفة الحب فقال فى إحدى شطحياته وصاح فى حالة من أحوال جذبه « أنا الحق » ، وقال أيضا « ما فى الجبة إلا الله » . ولم يكن الحلّاج هو الوحيد الذى نرى عنده مثل هذه الشّطحات . بل إن أبا يزيد البسطامى قد عبر عن شدة وجده قائلا « سبحانى ما أعظم شأنى » ولكن حجة الاسلام الامام الغزالى الذى درس التصوف واجتهد فيه وعرف معانيه والذى عالج المسائل الصوفية وحللها وعمق معانيها وربط بينها وبين المعانى الدينية الإسلامية - وكان رائده فى ذلك الحارث المحاسبى حامل لواء التصوف السنى - فقد ذهب إلى تأويل هذه الشّطحات بما يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية ، وصيغها بصيغة مذهب أهل السنة . وحملها كلها على محامل حسنة وأولها على أنها من فرط المحبة وشدة الوجد . فقد اتفق العارفون بعد عروجهم إلى السماء الحقيقية على أنهم لم يروا فى الوجود

إلا الواحد الحق . وصار لهم ذلك حالا ذوقيا ، فانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضبة ، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا . فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم . وكلام العاشق في حالة السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد ، وهو ما تكلمت عنه كثيرا وأسميته الانصمال الذى تقوم عليه فتنظيرية وحدة الشهود . وهذا الذى ناقله الحلاج العاشق فى حال فرط عشقة :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا . نحن روحان حالنا بدنا

فاذا أبصرتنى أبصرته . وإذا أبصرته أبصرتنا

فالحلاج إذن - وهذا ما نتمسك به ولا نعيد عنه مطلقا - من أنصار وحدة الشهود ومن المؤكدين لها بشطحاته وسكراته وثوراته الروحية التى لا مثيل لها فى تاريخ التصوف الإسلامى . بل يعتبر الحلاج هو خلاصة كل هذه الجهود المتضافرة . أى جهود الصوفية ومجاهداتهم حتى وصل التصوف إلى نظرية هى حال ذوقية أو تجربة صوفية خاصة بكل صوفي حسب الأحوال التى ترد عليه فى وقت دون وقت آخر . وذروة ما وصل إليه هذا الجهد هو هذه الشطحات التى نراها عند البسطامى والحلاج والشبلى الذى أصيب بالجنون لكثرة سكره وفنائه وفرط محبته لله ، وذلك لقوة سلطان الوجد وهيجانه وغلباته . ومثل هذه الشطحات هى من النوع الذى ينتظمه موضوع المحبة

وما يشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه ، ومن فناء في ذات الله
المنفردة بالبقاء .

أما عن نظرية وحدة الوجود الفاسفية التي تنبع من الاتحاد والحلول فقد
بدأت من حيث انتهى إليه التصوف السني . وتفسير ذلك أن المتتبع لأقوال
محي الدين بن عربي قد يترأى له أن هناك شيئا كبيرا بين جوانب هذه النظرية
الفلسفية في حقيقة الوجود وبين الجوانب المختلفة التي رأيناها في نظرية وحدة
الشهود الصوفية الروحية . ومما لا شك فيه أن نظرية وحدة الوجود تعلق
في أذهاننا مقترنة باسم محي الدين بن عربي . وربما كان هناك من سبقه في
هذا المجال من أمثال ابن سبعين وأبي الحسن الششتري . إلا أن ابن عربي قد
قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا
استمد من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم
الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية
والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي الإسكندراني . كما أنه انتفع بمصطلحات
الإسماعيلية الباطنية والقراطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين
عليه . وهكذا كان ابن عربي يعتمد على كل مصدر يحقق أهدافه ويؤكد
فلسفته الصوفية مهما كان نوعه حتى ولو كان مخالفا للعقيدة الدينية الإسلامية .
فقد صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديدا
يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود الذي نجده على وجه الخصوص
في كتابه الذي حققه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي « فصوص الحكم » .

وتفسير ذلك كله أن نظرية وحدة الوجود جمعت رأي أفلاطون في المثل

المعقولة ، ورأى الاسكندرانيين والاشراقيين في الفيض والصدور والانبثاق . ويتلخص مذهب الصدور عند الاشراقيين من أمثال أفلوطين والمشائين من أمثال الفارابي وابن سينا في أن الواحد أو الله أو الحق أو واجب الوجود ، يوجد مخلوقا سواء ولكنه شبيه به . لان ذلك من صفات كماله دون أن يخسر شيئا من ذاته . وقد دعا الاشراقيون هذا الكائن الأول أو المعلوم الأول بالعقل الأول وجعلوا له دورا خاصا يلعبه في إدارة شؤون الكائنات . وهو واجب الوجود بعلمته ، ويمكن الوجود بذاته . فاذا تأمل أو تعقل علمته أى الله أو وجد عقلا ثانيا ، وإذا تأمل في ذاته أوجد فلما مركبا من روح وجسد يسبح في الفضاء . الروح عندما يتعقل ذاته واجب الوجود بعلمته ، والجسد إذا تعقل ذاته يمكننا بدون علمته . ثم يفعل العقل الثانى ما فعله الأول ، إلى أن تبلغ الموجودات العقلية أو العقول المفارقة أو الملائكة كما يدعوهم رجال الدين ، أحد عشر مخلوقا عند البعض وعشرة عقول عند المشائين . ثم تنتقل السلسلة الوجودية إلى العالم الذى تحت فلك القمر . وهناك فى القمر تبدأ الأجناس والأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية التى تظهر وتتشعب فى العالم الحسى الى أن تصبح أجزاء وأفرادا .

فليست نظرية وحدة الوجود خارجة عن نطاق الفلسفة الاشراقية . وابن عربى عندما يتكلم عن حدوث العالم أو قدمه وعن أول الموجودات ، يعتمد إلى طريقة تجمع بين الألفاظ الوضعية التى اتفق عليها المتفلسفون وعلماء الكلام وبين التعابير والصور الشعرية التى امتاز بها عن سواء . ويعتمد أن أول موجود صدر عن الواحد حسب الطريقة الاشراقية هو جوهر بسيط روحانى فرد ،

يسميه الباطنيون «الإمام المبين» وتسميه السنة «العرش» ويدعوه الاشراقيون «بمرآة الحق أو بالعقل الأول». وقد كان هذا الجوهر سببا لإيجاد كل ما في العالم من كائنات .

ونجد لكل هذا الكلام نظيرا في كتب ابن عربي فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي . وهو لا يقصد بالكلمة المحمدية مجداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التي يعتبرها أكمل مجلى خاقى ظهر فيه الحق ؛ بل يعتبره الانسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصا لبعض الاسماء الإلهية التي هي أبواب له ، فان محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الاسماء ، وهو الاسم الأعظم الذي هو الله . ولهذا الحقيقة المحمدية التي هي أول التعينات أو أول المخلوقات وظائف أخرى عند ابن عربي . فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء . أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه في حالة الأحادية المطلقة، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل النزول الإلهي في صور الوجود . ولعل أصدق تعبير لهذا التجلي هو هذا الحديث القدسي الذي يروي عن الرب عز وجل قوله «كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني» . والحقيقة المحمدية أيضا هي صورة كاملة للانسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقي والحقيقة الانسانية . ويعدّها من الناحية الصوفية مصدرا للعلم الباطن ومنبعه وكذلك قطب الأقطاب . وهذه النظرية عند ابن عربي تشبه إلى حد كبير ما وضعه المسيحيون من نظريات في

الكلمة أوفى طبيعة المسيح ، أو حتى النظريات اليهودية أو الرواقية أو اليونانية التي تأثرت بها النظرية المسيحية .

والمبدأ الأول الذى يعبر عن مذهبه وتدور حوله كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى ، هى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها واسماؤها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات . فاذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها قلنا هى «الحق» ، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها واسماؤها أى من حيث ظهورها فى المخلوقات قلنا هى الخلق أو العالم . فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات . ولهذا وصف الحق باضداد وعرف بها وذلك كما قال - لأول مرة - أبو سعيد الخراز بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد فى الحكم عليه بها « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » . وقد عبر ابن عربى عن وحدة الحق والخلق ، لا عن وحدته هو بالذات الالهية ولا عن فنائه فى محبوبه فيقول :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا .° . وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا جمع وفرق فان العين واحدة .° . وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر وهكذا عندما يتكلم ابن عربى عن خلق العالم ، فإنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه فى زمان معين ، وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهى المدام الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور .

ولكن ما هو الأساس الذى قامت عليه هذه النظرية الخطيرة فى الفكر الإسلامى ؟ لقد اقتضت هذه النظرية عند ابن عربى أن يؤمن بفكرتى التنزيه

والتشبيه معا في وقت واحد . فنظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصنفها بصفتين ، سمى الأولى تنزيها والأخرى تشبيها . ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحيانا ، ويعكس الأمر أحيانا أخرى حسب مقتضيات أحواله . فهو في موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية ، ويجعلنا نقول أنها وحدة وجود مادية . ودليلنا على ذلك قول ابن عربي بأن الحق هو المسمى بأسماء المحدثات . ومثل قوله في مناقشة نظرية الأشاعرة في الجوهر الذي تكلموا عنه ، وإن تجليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله .

وعلى هذا الأساس فإن صفتي التشبيه والتنزيه هما صفتان حقيقيتان للحق لا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الأخرى . ومعنى ذلك أن ابن عربي عندما ينزه الله بنظر إليه من جهة ذاته . فالحق واحد في ذاته . وإذا نظر ابن عربي إلى الحق من جهة صفاته أي الكثرة البادية في العالم فإنه يميل إلى فكرة التشبيه وذلك عند سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية .

ولكن هل معنى ذلك أن ابن عربي لم يتنبه إلى جانب آخر في نظريته يقترب فيه من العقيدة الإسلامية وحتى لا يتهم بالكفر والإلحاد والزندقة ؟ الواقع أنه لم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية في الوجود العام . بل هو قد غلب جانب الحق على بجانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل . وذلك كله على العكس من الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ماله وجود وكل ماله حقيقة .

إذن المادية التي نجدها عند ابن عربي في نظريته تختلف عن مادية ديمقريطس حين اعتبر الوجود كله ما هو إلا مجموعة من الذرات تجتمع وتنفصل تلقائيا . وذلك لأن ابن عربي صاحب عقيدة دينية سماوية لا يستطيع التخاص منها نهائيا .

كيف نرتاد حياض المعرفة ؟ ما هو الطريق إلى الله ؟ هنا يستشهد ابن عربي بنفس الحديث الذي رآياه عند أصحاب نظرية وحدة الشهود . ولكنه يستغل هذا الحديث بطريقة فلسفية عقلية ، لا ذوقية ولا كشفية وهو حديث الرسول : « من عرف نفسه فقد عرف ربه . » ويفسره ابن عربي على أن الانسان يعرف ربه بمعرفة نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه . وذلك لأن نفسه هي المظهر الخارجى لربه ، أو هي المرآة التي يتجلى فيها ربه فيراه ويدركه . فمن عرف نفسه عرف ربه ، أى عرف الحق الظاهر في نفسه ، ويعرف أيضا ذلك الأصل في نفسه . وذلك لأن لكل جزء من أجزاء العالم أصلا من الذات الالهية .

وعلى أساس هذه النظرة جعل ابن عربي الحب الالهى مبدأ عاما يسير عاياه الوجود بأسره . وهو حنين الحق إلى الخلق ، أى حنين الكل إلى جزئه ؛ والأصل إلى فرعه . ثم هناك حنين الخلق إلى الحق الذى يمثل حنين الفرع إلى أصله ، والجزء إلى كله . وإن كان هذا فى الحقيقة حنيننا للحق إلى نفسه فى صورة الخلق المتعين . وتأكيده ذلك ما جاء فى الحديث القدسى عندما قال تعالى : كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف مخلقت الخلق فيه عرفوتنى .

ولهذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان . فابن عربي لا يدين بإله الذى صورته الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وخلقوا عليه ماشاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . أما إله متصوفة وحدة الوجود الفلسفية فهو إله لا صورة تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يجب . إن العارف

الكامل - في نظره - هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه ، فأينما تولوا فثم وجه الله ، قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » . أى أنه قد حكم وقدر ألا أن الناس لا يعبدون غير الله منها تكن صور معبوداتهم .

فمنطق مذهب وحدة الوجود يقضى قضاء تاما على كيان أى دين منزل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الحقيقى الدقيق . فابن عربى يقيم ديننا جديداً على أنقاض ظاهر الشريعة . هذا الدين الجديد - فى نظره - أعمق فى روحانيته ، وأوسع فى أفقه ، وأكثر إرضاء للنزعة الانسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين . ومن هنا نجد ابن عربى - وقد يكون متأثراً بالحلاج وهذا مجرد احتمال فقط لضرورة فيه على الإطلاق - قد أعلن أن الأديان جميعها لها أصل واحد . ولا فرق بين دين ودين آخر منها كان منزلاً أو غير منزل ، وذلك لأنه يدين بدين الحب فأنشده قائلاً :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى .°. إذا لم يأت دينى إلى دينه دان
ولقد صار قلبى قابلاً كل صورة .°. فرعى لغزلان ودير لرهبان
ويت لأوثان وكعبة طائف .°. وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت .°. ركائبه فالحب دينى وإيمانى

فالجميع يعبدون الله فى صورة مختلفة ، وذلك لأن المقصود واحد عندهم

فإن الله متجلى في جميع الصور . وهنا نرى ابن عربي يعتمد على نظرية الحلول المسيحية أى حلول الله في جميع الكائنات . و فرق كبير بين وحدة الأديان عند الحلاج ووحدة الأديان عند ابن عربي . فالحلاج قد أقام فكرته على أساس من مقولة الجبر ، بمعنى أن كل إنسان قد فرض عليه عقيدته التي يؤمن بها فلا إختيار له . أما ابن عربي فقد أقام فكرته على أساس نظرية وحدة الوجود .

وهكذا ، فإن نظرية وحدة الشهود تختلف تماما عن نظرية وحدة الوجود . وقد عرضنا لأوجه الخلاف بينهما لنحدد موقفنا من الحلاج : إما أن نجعله صوفيا مسلما يقيم تصوفه على أساس من الكتاب والسنة فيؤمن بوحدة الشهود ، وإما أن نجعله متصوفا فلسفيا يؤمن بالحلول والاتحاد فيستحق تهمة الكفر والاتحاد . فوحدة الشهود تعبير للإية القرآنية : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، وهذا القرب هو بمنزلة الفضل والكرامة من الله ومحبته لعباده الذين يسألونه فيجيبهم « وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعانى » . فالمسافة بعيدة المدى بل هي لامتناهية بين الإنسان والله من حيث الطبيعة . فلا يرقى الإنسان إلى مرتبة الله ، والإله لا يتنزل إلى مرتبة الإنسان .

أما نظرية وحدة الوجود فقد قاربت أن تؤمن بل هي آمنت ، بإمكان اتحاد الناسوت باللاهوت ، وحلول اللاهوت في الناسوت . وما ذلك إلا لأن الكائنات جميعها ليست إلا صور ومجالي لله التي تعبر عن صفات الجمال

والجلال التي نراها يادية في العالم ، وما هي إلا صفات للحق حين ظهورها في
الخلق .

وإني أنرك للقارئ حرية تحديد شخصيه الحلاج ووضعه في المكان
المناسب له ، وذلك بعد أن كشفنا حقيقة تصوفه وثورته الروحية في
الاسلام .

خاتمة الكتاب

لم يصل التصوف الاسلامي إلى هذه المرحلة الحاسمة من مراحل الطريق الروحي عند الخلاج - الثائر الأول في التصوف الاسلامي - إلا بعد أن قطع شوطاً كبيراً ، وبعد هذه المجهودات المضنية التي ظهرت عند صوفية الاسلام عامة ، ومدرسة بغداد على وجه الخصوص . هذه المرحلة الحاسمة عند الخلاج هي أمنية كل صوفي وهي سدرة المنتهى في الطريق الروحي ، التي تعرف باسم « عين الجمع » أو « فناء الفناء » التي تقوم عليها نظرية وحدة الشهود .

هذه المجهودات الروحية التي سبقت الخلاج تظهر بوضوح عند أبي سعيد الخراز الذي أجمع المؤرخون أنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء وسيد من

تكلم فيهما . ومقام الفناء والبقاء من أهم مقامات التصوف ، بل إن مدار المقامات والأحوال جميعها ترجع إلى هذا المقام بمعانيه المختلفة التي تشير أول هذه المعاني إلى جانب أخلاقي هام ، وهو فناء العبد عن صفاته المذمومة وبقائه بالصفات الحمودة ، ثم فناء العبد عن نفسه وصفاته وبقائه بصفات الحق وهي مرحلة متوسطة . ثم تجيء المرحلة الأخيرة وهي أهم مراحل الطريق الصوفي الذي يشده معظم الصوفية وهي فناء العارف عن صفات الحق بشهوده الحق .

ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق ، وهو ما يسمى بفناء الفناء الذي يظهر بوضوح أيضاً عند أبي القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية .

فمن مقام الفناء والبقاء عند الخراز إلى نظرية هامة وهي نظرية وحدة الشهود عند الجنيد . ومن تطوير المعاني الروحية لبعض أركان الشريعة الإسلامية والخروج التام عن حدود النقة الجامدة الجافة التي أريناه عند الخراز

في فرض الصلاة ، وعند الجنيد في فرض الحج . هذا الاتجاه الجديد عندهما أعطى فرصة للحلاج الذي يمثل قمة الطريق الروحي في الاسلام ، أن يجعل لأركان الاسلام جميعها معانى روحية جريئة لا نجدها عند الصوفية الآخرين كما لمسنه على صفحات هذا الكتاب .

هذه التعاليم الجديدة التي أذناها الحلاج في شريعة الاسلام هي محاولة من جانبه أن يجعل من الدين الاسلامي ، ديناً إسلامياً عالمياً . وهي محاولة جعلته أيضاً لا يفرق بين عصيان فرعون وإيمان موسى ، وجعلته لا يفرق بين الأديان السماوية المختلفة وذلك لأن الجميع ينشدون شيئاً واحداً . وهم في ذلك محقون لأن الاختلاف لا بد أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب ، والمقصود في الجميع لا يختلف : ويظهر أثر ذلك كله عند الحلاج في نظريته الجريئة ، وهي نظرية « الحقيقة المحمدية » التي تتبين فيها رأيه الأساسي في توحيد مضمون العبادة عند بنى الإنسان في روحها وحقيقتها وذلك بالرجوع إلى الأصل الملائكي للإنسان . ولهذا فإن الحلاج لا يقسو على إبليس ، بل يشفق عليه في رفضه السجود لآدم . بل حاول أيضاً أن يقارن بين منزلة إبليس وإمام الملائكة ، ومنزلة محمد إمام الناس . وكل هذا إنما ينبثق من نظرية جديدة عند الحلاج وهي « نظرية الجبر » فالكفر والإيمان كلمتان جرتا في الأزل وليس للعبيد فيها .

هذه الانجازات الجديدة التي نراها عند الحلاج والتي تمثل جرأة بالغة - أدت إلى مصرعه - لم تظهر إلا على أساس استعداد خاص كان موجوداً عنده منذ البداية لم يتنبه له كل المؤرخين - وهو استعداد لم يوجد عند أحد من

الصوفية . فأننا نعلم أن معظم الصوفية قد اتخذوا مذهباً معيناً في الفقه . أمّا الحلاج فقد رفض أن يتمذهب بمذهب أحد من الأئمة ، وإنما أخذ من كل مذهب أصعبه وأشدّه . هذا الاستعداد جعله لا ينتقد التسميات المميزة بين المذاهب الدينية . ثم جعله ينظر إلى أشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائل يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها ، ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أي « الصيهور » .

وربما أدى هذا كله إلى ظهور فرقة « إخوان الصفا » التي تكونت في القرن الرابع الهجري كما ذكرنا من قبل على صفحات الكتاب ، ولكن الخطورة لا تقف عند هذا الحد . بل إنني أرى أن الاتهامات المختلفة التي وجهت إلى الحلاج فجعلته شهيداً للتصوف ، وهذه الأساطير المختلفة التي انتشرت حول شخصية الحلاج سواء قبل قتله أو بعده ، إنما أدت إلى انتشار تعاليم الحلاج بصورة مبالغ فيها تماماً ، بل وأدت إلى تحريف شديد للحقيقة الحياتية الروحية عند هذا الناصر الروحي في الإسلام . كل هذا أدى إلى ظهور فرق حديثة في الإسلام لا تمت إليه بصلة .

ففي بداية القرن التاسع عشر ظهرت فرقة جديدة أخذت بمذهب الإمامة الذي تؤمن به طائفة من الاثنا عشرية من الشيعة . فقد اعتقد « ميرزا علي محمد » الشيرازي الذي ولد سنة ١٨٢٠ م في نفسه أنه يؤدي رسالة سامية فوق مستوى البشر . وأن أدائها هو نتيجة حتمية ملازمة مع التطور التاريخي

للإسلام والتحقق الكامل لرسالته العالمية . وبعد أن اقتنع بأنه الباب الذي
أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التي « للإمام المستور الذي يهدى
المصدر الأعلى لكل حقيقة وهداية » سرعان ما جال في روعه أنه أكبر من
أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يحيا ليعلم الناس ويهديهم رغم إختفائه عن
الأنظار ، وقد رفع الله قدره على إمام الوقت اقتصادا في مراحل التطور
الروحي واختصاراً المراتب الهداية . واعتقد أنه المهدي الجديد الذي لا بد
من ظهوره على وجه التحقيق حوالى نهاية الألف الأول من السنين بعد
ظهور الامام الثاني عشر (٢٦ هـ - ١٢٦٠ هـ) . وقد دعا الباب أتباعه ومريديه
إلى بغض الملا (وهو الاسم الذي يطلق على علماء الدين في فارس) ، بسبب
تفاقهم وورعهم الكاذب وتكالبهم على الدنيا . ولم يدخر وسعا في أن يرفع
الوحي المحمدي درجة نحو النضوج والكمال . ففسر الجزء الأكبر منه
تفسيرا مجازيا ، ولم يعن بفرائض الإسلام وشرائط طهارته التي
أدعى أنها مرهقة وأبدل جزءاً منها بغيرها على حد قول
المستشرق اليهودي جولد تسيهر الذي يرى أن « الباب » قد أدخل في نطاق
إصلاحاته الدينية قواعد تنبى عليها الحياة الاجتماعية ، لأنه ليس مصلحا دينيا
فحسب ، وإنما هو في نفس الوقت مصلح إجتماعي ، بل أنه يعتبر نفسه الممثل
الشخصي الحقيقي للأنبياء السابقين والمعبر عن رسالتهم - وهي فكرة ترجع
في أصلها إلى الغنوصية وجاءت بها الفرق المسيحية التي خرجت على الكنيسة
قبل ظهور الإسلام . فقد أعلن كذلك أن هذا التجلي للروح الالهى الذي

تجسد في شخصه لهداية أهل عصره سوف يتجدد في المستقبل^(١).

ثم يظهر تلميذ « الباب » وهو رسول آخر إلتف حوله أغلبية البايين ، هذا الرسول الآخر هو « بهاء الدين » الذي رغب بعد سنة ١٨٦٠ م أن يبادر إلى تحقيق المرحلة التالية في النظام الدوري التعاقبي . فأعلن بأنه المظهر الأكمل الذي بشر به أستاذه والذي يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال . وقد فضل بهاء الله أن يتسمى باسم «المظهر» أو « منظر الله » الذي يجتلي في طلعته جمال الذات الالهية ، والذي يعكس محاسنها كصفحة المرآة . وهو نفسه « جمال الله » الذي يشرق وجهه ويتألق بين السموات والأرض ، كما يتألق الحجر الكريم المصقول . وبسبب نزعة العالمية ، حسن لمريديه وأتباعه أن يعنوا بدراسة اللغات الأجنبية حتى يتهيأ لهم الاستعداد لبعث البعث التي تقوم بالدعوة إلى الديانة العالمية ونشرها ، وهي الديانة التي ينبغي أن تجمع شمل الإنسانية وأن تنتظم جميع الأمم . وعلى هذا الأساس نبذ « بهاء الله » كل القيود الدينية الاسلامية وغيرها :

فقد ألغى بحجة قلم القيود التي يفرضها الاسلام على معتنقيه ، وقرر لأتباعه أن في إمكانهم أن يعملوا كل ما لا يخالف العقل البشري السليم . وذلك لأن البهائية ترى أن الشريعة الاسلامية قد انقضت عهدها إنقضاء تاما وبطل مفعول أحكامها . وأحات البهائية مكانها أوضاعا جديدة للصلوات والعبادات . فنسخت صلاة الجماعة بمراسمها الخاصة (التي يحرص عليها الاسلام كل الحرص) وأمرت الناس بالصلوة فرادى ، وغيرت القبلة نحو مكة وجعلتها نحو المكان

(١) - جولد تسهير : العقيدة والشريعة ص ٢٤١ - ٢٤٣

الذى يقيم فيه ذاك الذى جعله الله مظهرا من مظاهره . فاذا ما غير مكانه ،
تحركت معه القبلة حتى يستقر (١)

ويجب ألا يخفى علينا - مطلقا - الهدف الحقيقى الذىرمى إليه هذا
المستشرق اليهودى « جولد تسيهر » من أقواله السابقة التى أوردتها كما هى
مذكورة فى كتابه « العقيدة والشريعة فى الاسلام » دون تحريف أو تبديل
حتى نستطيع إرجاع الحق إلى نصابه ، وتصحيحا للأوضاع التى قلبها هؤلاء
المشرقون رأسا على عقب ، وما ذلك إلا ليهدموا الدين الإسلامى والوحدة
الإسلامية . ويظهر ذلك بوضوح فى هذا المدح والثناء الذى يقدم جولد تسيهر
للباب والبهاء .

ولاشك أن سر هذه الكتابة المتحمسة لدى هذا المستشرق اليهودى وبخاصة
عن البهاء إنما كان لأن البهاء يعترف بالعهد القديم إعترافا كاملا . ثم إن البهاء
قد بشر بقيام دولة إسرائيل ، وأن اليهود سيحكمون العالم ، ثم ذهب البهاء
إلى عكا حيث عاش فيها . والبهاشيون يعيشون فى ظل إسرائيل رعايا مخلصين
لها . ونحن نؤكد أن هذه الجمعيات السرية التى تنتشر فى أماكن مختلفة من
العالم وبخاصة الماسونية التى نبتت من البهائية أو هى إمتداد لها هى من صنع
الصهيونية المقضاء على الديانات السماوية وبخاصة الاسلام والمسيحية .

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٤ - ٢٤٧

وقد انبثقت هذه الاتجاهات الخطيرة في الاسلام نتيجة الأفكار الجديدة التي وجدناها عند الحلاج والتي فهمت فيها خاطئاً. فلقد كان غرضه الحقيقي من وراءها أن يجعل من الاسلام ديناً إسلامياً عالمياً ، وأن يرتفع بمعانيه إلى قمته الروحانية. وأقول أيضاً ومؤكداً أن مصرع الحلاج وما سبقه من اتهامات وأساطير قد فتحت ثغرة في الاسلام أتاحت فرصة لأعدائه أن ينفذوا منها لهدمه والقضاء عليه ، ولا ذنب للحلاج في ذلك ، ولكن الاسلام مازال بخير ولن يستطيع أعداؤه النيل منه مهما حاولوا . فهذه النظريات التي شاعت في القرون الحديثة عند اثنين من رجال الشيعة الإمامية أخذوا بأراء الحلاج وحاولوا تصويرها في صورة غنوصية شيعية غالية . أولهما هو « ميزا على محمد » الذي انفصل عن المذهب الإمامي الاثنا عشرى تحت ظروف صعبة ، وأعلن نفسه باباً فأقام ثورة يريد بها أن تكون شبيهة بثورة الحلاج ، ولكن شتان ما بين الثورتين وقد قتل هو الآخر كما قتل الحلاج وعلى طريقته . ثم نجد البهاء الذي استخدم كل الغنوصيات السابقة وأعلن نظرية الحلول وأن روح الإله مجسمة فيه . فقال بأنه مظهر الحق . وقد أبطل شعائر الحج الاسلامي ورفع الشريعة المحمدية وقد اعترف البهاء بالأديان السابقة جميعها ، المنزل وغير المنزل . وقدس « زرادشت » و « مانى » وهاجم الاسلام أشد هجوم على العكس من الحلاج الذي مجّد الاسلام وبخاصة في نظريته الشهيرة باسم « الحقيقة المحمدية » .

يضاف إلى ذلك أن الباب كان غنوصياً قائماً ، وكان يتعاطى الأفيون واتصل بالقيصرية الروسية للقضاء على الاسلام في إيران . أما البهاء فكان حشاشاً آخر من هؤلاء الحشاشين الذين أساءوا إلى الاسلام شر إساءة - خرجوا

به عن جادة الحق والصواب . وكان أداة في يد « براون » جاسوس الأنجليز في إيران . ثم أصبح البهاء جاسوس الأنجليز في قونيته وعكا . وما زالت دسائس الأعداء مستمرة لا تكل متخذة صورا متعددة آخرها هذه الماسونية التي تتبناها الصهيونية والتي أثرت على كبار الساسة في أوروبا وغيرها من الدول التي تقع تحت النفوذ اليهودي الصهيوني .

فهرس المراجع

- ١ - ابن تقي الدين السبكي (أبو نصر عبد الوهاب) : طبقات الشافعية الكبرى ،
الطبعة الأولى القاهرة
- ٢ - ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي) : تلبس
ابليس أو نقد العلم والعلماء ، ط القاهرة . ١٣٤ هـ
- ٣ - » » صفة الصفوة ، ط الهند ١٣٥٥ هـ .
- ٤ - » » المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ط حيدر آباد ١٣٥٧ هـ
- ٥ - ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي) : لسان الميزان ، ط
الهند ١٣٣٠ هـ .
- ٦ - ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد) : المسند ، شرح أحمد محمد
شاكر ، ط القاهرة ١٩٤٧ .
- ٧ - ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) : المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد
وافي ، ط القاهرة ١٩٥٧ .
- ٨ - ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) :
وفيات الأعيان ، تحقيق محمد محي الدين ، ط القاهرة ١٩٤٨ .
- ٩ - ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري) : مشارق أنوار القلوب
ومفاتيح أسرار الغيوب ، تحقيق هـ . ريتز ، ط بيروت ١٩٥٩ .
- ١٠ - ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع) : الطبقات الكبير ، عن
بتصحيحه وطبعه د. أوجين متوخ بريفات دوتسنت ، ط ليدن
١٣٢٢ هـ .

- ١١ - ابن سينا : الاشارات والتنبیہات ، تحقیق د. سلیمان ذبیبا ، ط
القاهرة ١٩٥٨ .
- ١٢ - ابن العماد الحنبلی (أبو الفلاح عبد الحی) : شذرات الذهب فی أخبار
من ذهب ، ط القاهرة . ١٣٥٠ هـ .
- ١٣ - ابن قتیبہ (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدینوری) : عیون الأخبار ،
ط ، القاهرة .
- ١٤ - ابن قیم الجوزیه (أبو عبد الله محمد بن أبی بکر آیوب بن سعد الزرعی
الدمشقی) : طریق الهجرتین و باب السعادتین ، ط القاهرة
- ١٥ - ابن کثیر (أبو الفداء اسماعیل بن عمر) : البدایة والنہایة ، ط
القاهرة ١٣٥٧ .
- ١٦ - ابن منظور (أبو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم) : لسان العرب ،
ط بیروت ١٩٥٦ .
- ١٧ - ابن الندیم (محمد بن اسحق) : الفهرست ، ط القاهرة .
- ١٨ - أبو الحسن علی ابن اسماعیل الأشعری : مقالات الاسلامیین واختلاف
المصلین ، تحقیق محمد محی الدین ، ط القاهرة ١٩٥٠ .
- ١٩ - أبو الحسین مسلم بن حجاج بن مسلم القشیری . صحیح مسلم ، ط
القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٢٠ - أبو داود السجستانی (سلیمان بن الأشعث) : صحیح سنن المصطفی ،
ط القاهرة .

- ٢١- أبو سعيد الخراز : الطريق إلى الله أو كتاب الصوف ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، ط القاهرة .
- ٢٢- أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريعة ، ط القاهرة ١٩٥٣ .
- ٢٣- أبو العلا عفيفي (دكتور) التصوف الثورة الروحية في الإسلام . ط الاسكندرية ١٩٦٣ .
- ٢٤- أبو مظفر الاسفراييني : التبصير في الدين ، تعليق محمد زاهد الكوثري ، ط القاهرة ١٩٤٠ .
- ٢٥- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٤٨ .
- ٢٦- أبو نصر السراج الطوسي : اللمع ، تحقيق وتقديم د. عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور ، ط القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢٨- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء القاهرة ١٩٣٢ .
- ٢٩- أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ط القاهرة ١٩٥٧ .
- ٣١- آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريبة ، ط القاهرة ١٩٤٨ .

٣٢ - إسرائيل وأفنديون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام ط القاهرة ١٩٢٧ .

٣٣ - الترمذى (أبو عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السامعي) : صحيح الترمذى ، شرح أبو بكر بن العربي ، ط القاهرة ١٩٣٤ .

٣٤ - تقي الدين بن تيمية : مجموعة فتاوى ، ط القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٣٥ - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : كتاب الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط القاهرة .

٣٦ - جبور عبد النور : التصوف عند العرب ، ط بيروت ١٩٣٨ .

٣٧ - جولد تسيهر (أجنسس) : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وآخرين .

٣٨ - جولد تسيهر : المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ، ترجمة د. علي حسن عبد القادر ، ط القاهرة ١٩٤٤ .

٣٩ - حسن السندوي : أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالاسكندرية ، ط القاهرة ١٩٤٤ .

٤٠ - الخطيب البغدادي (الحافظ أبو بكر أحمد بن علي) : تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، ط القاهرة ١٩٣١ .

٤١ - دائرة المعارف الإسلامية : مادة تصوف ، المجلد الخامس ، الترجمة العربية

٤٢ - الديار بكري (حسين بن محمد بن الحسن) : تاريخ الخميس ، ط القاهرة

- ٤٣ - دى بور : تاريخ الفاسفة فى الإسلام ، ترجمة د . أبوريدة ، ط القاهرة ١٩٥٤ .
- ٤٤ - الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قلياز) : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، تصحيح محمد بدر الدين النعساني ، ط القاهرة ١٣٣٥ هـ .
- ٤٥ - الشعرائى (عبد الوهاب بن أحمد بن على) : الطبقات الكبرى ، ط القاهرة
- ٤٦ - طه عبد الباقي سرور : الحلاج شهيد التصوف الاسلامى ، ط القاهرة ١٩٦١
- ٤٧ - طه عبد الباقي سرور : من أعلام التصوف الاسلامى ، ط القاهرة ١٩٥٦
- ٤٨ - عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شخصيات قلقة فى الإسلام ، ط القاهرة ١٩٤٦
- ٤٩ - عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩
- ٥٠ - الغزالى : مشكاة الأنوار ، تحقيق د . أبو العلا عفيفى ، ط القاهرة ١٩٦٤
- ٥١ - فيخر الدين الرازى : إعتقادات فرق المسامين والمشر كين ، مراجعة وتحرير على سامى النشار ، ط القاهرة ١٩٣٨
- ٥٢ - القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) : الرسالة فى علم التصوف ، ط القاهرة .
- ٥٣ - كامل مصطفى الشيبى (دكتور) : الصلة بين التصوف والتشيع ، ط بغداد ١٩٦٣
- ٥٤ - الكلاباذى (أبو بكر محمد بن اسحق البخارى) : التعرف لمذهب أهل التصوف نشر وتصحيح آرثر جون آربرى ، ط القاهرة ١٩٣٣ .

- ٥٥ - ماسنيون : ديوان الحلاج ، المجلة الآسيوية عدد يناير - مارس ١٩٣١
- ٥٦ - ماسنيون وكراوس : أخبار الحلاج ط باريس ١٩٣٦
- ٥٧ - محمد علي أبو ريان (دكتور) : أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي ، ط القاهرة ١٩٥٩
- ٥٨ - محي الدين بن عربي : فصوص الحكم ، بقلم وتعليقات د. عفيفي ، ط القاهرة ١٩٤٦
- ٥٩ - نيكلسون (رينولد ألن) : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريعة ط القاهرة ١٩٥١ .
- ٦٠ - نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة د. عفيفي ، ط القاهرة ١٩٥٦

٦١ - El Housseini : The Origin of Early Islamic

ط بيشاور 1954 , Mysticim

٦٢ - The .Encyclopaedia of Islam, Vol.2

فهرس

صفحة	
٧	مقدمة
١١	الفصل الأول : حياته ومنزلته
٢١	الفصل الثاني : مانسب إلى الحلاج من حيل وكرامات
٣٣	الفصل الثالث : الحلاج السفي الموحّد
	الفصل الرابع : مع الحلاج في :
٤٥	الغناء والاتحاد ، والحاول ووحدة الوجود
٦٥	الفصل الخامس : الحلاج والحقيقة المحمدية
٧٥	الفصل السادس : مصرع الحلاج
١٠٥	الفصل السابع : الحلاج بين نظريتي
	وحدة الشهود - وحدة الوجود
١٢٥	خاتمة الكتاب

رقم الايداع $\frac{8}{9999}$

دَارُ بُورِ سَعِيدٍ لِلطَّبَاعَةِ
مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ وَشُكْرَاهُ
تَمَامٌ مَدَامُ مَدَامُ
بِالْمَكْنَزِ



To: www.al-mostafa.com